T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAĞIP ... KÜTÜPHANESİ
MÜ... ...
Sayı: 316

من الكتب التي وقفها الفقير

٤١٤

سطر
٢١

RAĞIP P.
Ka. N.
410

بسم الله الرحمن الرحيم وبه استعين

الحمد لله الذي شيّد بمحكمات كتابه اركان الشريعة الغرّا وسدد بمسندات السنن الشبها فروع الحنفية السمحا امر من امتطي غارب الاستنباط باتباع سبيل المومنين ونهي الواقفين دون ذلك عن الانشا في مسالك المعتبرين والصلاة علي من اختص في مضمار البلاغة بجمع الجوامع وامتاز بغرر المعجزات في المبادي والمقاطع وعلي من جاد في ارسالة مصالحه بالاموال والابدان وفاز بشرف الاستصحاب والاستحسان والتابعين لهم باحسان الي انصرام الزمان وبعد

فان العلوم علي تكثير فنونها وتشعب شجونها ارفع المطالب وانفع المادب وعلم اصول الفقه اعلاها شانا واسناها مكانا اذ هو مبني الفقه الذي به تعبد سيد المرسلين وحث علي تحصيله في الكتاب المبين فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين ولعمري انها منقبة لا يحوم الفاوم الا بمحلي شانها ولقد اكثر السلف والخلف فيه من التصانيف المعتبرة مطولة ومختصرة وبذلوا الوسع غاية وبلغوا الجد نهايته ثم اني وجدت كتاب جمع الجوامع الذي الفه العلامة المحقق والحبر المدقق قاضي القضاة تاج الملة والدين عبد الوهاب السبكي البسه الله حلل الغفران واسبل عليه شابيب الرضوان اجمع للقواعد واوسع للزوايد والفوايد مع سلاسة تركيبه ورشاقة اساليبه ولم يتول له شرح يكشف عن مخدرات نقابها ويستخرج الصعاب عن شعابها ولم يزل يختلج في خلدي ان اصنع له شرحا يوضح مشكلاته ويظهر معضلاته ويبين مجملاته وكان يعوقني عن ذلك اشتغال البال واضطراب الحال اذ التقدير كان يسيرني تارة الي الغرب واخري الي الشرق وآونة الي الطول واخري الي العرض كانما انا من حل ومرتحل موكل بقضا الارض اذرعه الي ان يسر الله علي الحلول باشرف بلاد الارض المقدسة التي هي علي تقوي من الله موسسة وقرت العين بجمال المسجد الاقصي وكان ذلك المقصد الاقصي فقلت لعمري ان هذه بلدة طيبة ورب غفور الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور فلما انزاحت عني الغصة اجابت لي الفرصة بلا ريب مطية العزم ورايت ذلك غاية الحزم فشرعت في شرح له يميط لثام مخدراته ويزيح ختام كنوزه ومستودعاته انحو فيه اللب من السمين وامير السمين من الثمين او ردا لحج علي وجه ينتجل انتضاحا وارد الشبه سعا انتضاحا اطنب حيث يقتضي الاطناب واوجز اذا اتضح المرام اشيد في كل ذلك القواعد واضم اليها ما ظهر لي من الفوايد في ضمن تراكيب رايقة واساليب فايقة وسوف تقر بما فيه عين كل لبيب ويفوز منه بسعة كل اريب وسميته بالدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع ولما كانت الاعمال بالنيات وقريبا كل ما هو آت نويت به الثواب يوم النشور لا الثناء في دار الغرور والله يتولي السراير وهو اعلم بالضماير وبالله اعتصم وعليه اعتمادي ضارعا متوكلا قوله بسم الله الرحمن الرحيم نحمدك الخ اقول اختار الجملة المضارعية علي غيرها لارادة الاستمرار التجددي باستعانة المقام كقول الشاعر تعنوا الي عريفهم يتوسم اي يحدث التوسم شيئا فشيئا اي نذكرك باوصافك الحسني شيئا فشيئا الي ما ذكرنا يشير قوله صلي الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك اذ الاحصا هو العد ويلزمه ذلك ولو اختار

الاسمية

الاسمية كما اختارها غيره لكان لايقا بالمقام ايضا اذ هي تفيد الاستمرار الثبوتي بمعونة المقام لكن ارادة نسبة الحمد الي نفسه صريحا والحمد ليس عبارة عن قول القايل الحمد لله بل هو الوصف بالجميل الاختياري علي قصد التبجيل بمنزلة الجنس الوصف علي قصد التبجيل بمنزلة الجنس وقولنا بالجميل يخرج ما ليس بجميل من الاوصاف كالذم والهجاء وقولنا الاختياري يخرج المدح عند المحققين وقولنا علي قصد التبجيل يخرج الاستهزا والشكر ايضا ليس قول القايل اشكر الله بل هو فعل ينبي عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما علي الشاكر اعم من ان يكون قولا باللسان او عملا وفعلا بالاركان او اعتقادا ومحبة بالجنان فبين الحمد والشكر عموم وخصوص من وجه اذ بحسب المتعلق الحمد اعم لجواز تعلقه بالفضايل والفواضل وبحسب المورد اخص لاختصاص مورده باللسان وحده والشكر بالعكس اذ موارده ثلثة اللسان والجنان والاركان قال افادتكم النعما مني ثلثة يدي ولساني والضمير المحجبا ومتعلقه خاص اذ يكون علي الفواضل والمزايا المتعدية لا غير هذا الحاصل ما هو داير بين القوم في اوايل الكتب ثم هنا تحقيق اخر يجب التنبيه له وهو ان ما ذكرنا من معني الحمد والشكر هو معناهما اللغوي واما معناهما الحقيقي بحسب عرف المحققين من علما الاصول هو ان الحمد فعل ينبي عن تعظيم المنعم وحذف هنا قيد كونه منعما علي الحامد بخلافه في الشكر حيث كان معتبرا هناك فبينهما عموم وخصوص مطلق والشكر صرف العبد جميع ما انعم الله عليه واعطاه الي ما خلق لاجله كصرفه البصر الي المبصرات والسمع الي المسموعات وكذلك جميع الحواس والقوي والالات ولا يخفي عليك النسبة بين هذا المعني والمعني اللغوي للحمد والشكر ثم هنا اشكالات يجب ايرادها وحلها الاول انا لما قيدنا الجميل بالاختياري في المعني اللغوي خرج الوصف بالصفات الذاتية من ان يكون حمدا لكونها قديمة وكل اختياري حادث وقد يجاب بان تلك الصفات نعم محمود الله تعالي في مقابلة امر اختياري هو محمود عليها فيدخل في المحمود به وهو كاف وليس بشي اذ في مقام الحمد لا يجب ملاحظة المحمود عليه بل الحق ان يوخذ الاختياري اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة وتلك الصفات وان لم يكن بالذات اختيارية لكن اثارها اختيارية كاثار الارادة والقدرة والحيوة فان قلت اذا وصف الجواد بجوده لكونه جوادا فيكون المحمود عليه والمحمود به متحدين وهما غيران ضرورة قلت يكتفي حينيذ بالمغايرة الاعتبارية ولا عزو في ذلك الاشكال الثاني انه اتي بكاف الخطاب مع احد وكان المناسب الاسم الظاهر اعني كلمة الجلالة او غيرها من اسمايه الحسني اذ العبد يجب عليه ان يستقصر نفسه في مقام الحمد ويستبعد ها عن ساحة حضرته تعالي وتقدس وبصيغة الغيبة وردا ايضا التعليم من الله تعالي لعباده في كلامه القديم في مواضع شتي ولم يقع العدول عنه مختلط فلو كان الخطاب لايقا لسوغه في موضع ما قلت لما وقع الحمد هنا في مقابلة النعم اللتي لا يمكن عدها واحصاوها فضلا عن امكان الاتيان بشكرها وتامل في توالي تلك النعم جليلها وحقيرها عاجلها واجلها ظاهرها وباطنها معقو لها ومحسوسها قاصرها ومتعديها ورايها فايقة الحصر توجه بشراشره الي ذلك المولي الحقيقي فقال يا من استغرق الحامدون في بحار نعمه نحمدك معاشر الحامدين كلنا علي تلك النعم فكان بمقتضي البلاغة الاتيان بالكاف واجلا لا يجوز العدول عنه عند من له ذوق سليم

الاشكال الثالث عدل عن همزة المتكلم والتي بالنون مع انه في مقام العجز والاستقصار
فالمناسب انفراده عن الغير ليكون اقرب الي المقصود لجواب انما عدل الي نون الجمع لنكتة
سرية وهي انا لما قدمنا انه اوقع الحمد في مقابلة تلك النعم الغاية الحصر ادرج نفسه في جماعة
الحامدين من الملايكة والانس والجن وكل من يتاتي منه الحمد ان من شي الا يسبح بحمده ليكون
ابلغ في المرام واقصي لحق المقام فكانه قال يا من هذا شانه نحمدك كلنا معاشر الحامدين بكل
محامدك اي بكل اوصافك الجميلة وان لم نحط بها علما وهذا نهاية درك المعارف في مقام الحمد
وظهر لك من هذا التحقيق انما قيل ذكر نون العظمة لاظهار ملزومها الذي نعمة من تعظيم الله له
بتاهيله للعلم لقوله تعالي واما بنعمة ربك فحدث مما لا يلتفت اليه وليس له معني صحيح مع قطع النظر
عن هذا المقام وما قيل من ان المراد بقوله نحمدك ايجاد الحمد لا ما سيوجد اسفل من ذلك اذ الايجاد
فعل الله تعالي وتقدس لا فعل الحامد اذ الاتي بالفعل غير الموجد كما يظهر بداهة في الزني والقتل وقوله
لا ما سيوجد مما لا معني له اذ المضارع اما حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال ولا اشكال في
نحمدك او هو مشترك بينهما اذ لم يذهب احد الي العكس ولا يشك احد في ان العاقل اذا قال في مقام
الحمد نحمدك لم يرد اني الان لا استقبل حمدك ولكن سافعله واشال هذه الاشيا الواهية لا ينبغي
لنا ان نتعرض لها ولكن تحقيق معني الجملة ان من المطالب السنية والمهمات الدينية كان بذل
النصح فيه من الواجبات التي لا ينبغي عنها وقد ذكروا امورا اخر لا مساس لها بالمقام ولا هي معا ني
صحيحة عدلنا عنها مخافة التطويل وقد انابت الشجرة عن الثمرة والله اعلم قوله على نعم جمع نعمة
وهي العطية فالحمد والشكر صاد قان في هذه المادة ولاجل الي حمل النعم بمعني الانعامات
كما فعله بعض المعاصرين قوله يوذن الحمد بازديادها اشارة الي قوله تعالي لين
شكرتم لازيدنكم ولين كفرتم ان عذابي لشديد والايذان بمعني العلم اليقيني اذ الملازمة قطعية
وارد ادمنعه ولا زم كما صله وقد ذكر بعض الشراح كلاما في هذا المقام لا تعلق له بالمقصود
فاجتنبه قوله ونصلي على نبيك محمد الخ الي بعض التفاسير في تفسير قوله
تعالي ورفعنا لك ذكرك اي لا اذكر الا وذكرك مقرون بذكري فلهذا جرت عادة المصنفين
بالصلاة بعد الحمد وايضا لما كان شكر المنعم واجبا عقلا ونقلا وشكر المنعم الحقيقي اردف
شكره بشكر المنعم المجازي اذ النعم الواصلة الينا من الله تعالي في الدنيا والاخرة انما
هي بواسطته صلى الله عليه وسلم وزاده شرفا وتعظيما فلما اثني علي المنعم الحقيقي
اراد الثنا على المنعم المجازي والصلاة لغة الدعا وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم اي ادع
لهم وقت اخذ الزكاة والدعا يلزمه التعظيم فان من دعوت له فقد عظمته فاطلق
الملزوم واريد به اللازم فيكون مجازا مرسلا اي ونعظم نبيك بان نقول يا الهنا صل
عليه اي عظمه وبجله واضافة النبي لتعظيم المضاف ومحمد عطف بيان او بدل والنبي
ذكر من بني ادم اوحي اليه لشرع وتو لنا ذكر اولي من قولهم انسان للاجماع على
عدم استثنا الانثي من بني ادم وهو اعم مطلقا من الرسول لاختصاصه بالكتاب

او

ني

او بتغيير بعض الاحكام وهو فعيل اما بمعني الفاعل او المفعول ويجوز فيه الهمزة والواو
فعلي الاول من النبا وعلي الثاني من النبوة والوجه في الكل واضح قوله هادي الامة
لرشادها الخ اقول الهادي اسم فاعل من الهداية وهي الدلالة الي ما يوصل الي المطلوب
سوا وصل به او قصر ولم يصل كقوله واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمي علي الهدي وقيل
الهداية وعند اهل الحق الهداية قسمان عامة وهي الدلالة المذكورة وخاصة وهي خلق
الاهتدا لقوله يهدي من يشا الي صراط مستقيم والامة هنا بمعني الجماعة وامته علي
قسمين امة الدعوة وامة الاجابة والمراد امة الدعوة اذ هو مرسل الي الناس كافة
ولكن منهم من اهتدي ومنهم من ضل والرشاد ضد الغي وهو مصدر بمعني الفاعل الي امر
ذي رشد وهو دين الاسلام والصراط المستقيم والال اصله الاهل وقيل
الاول وخص استعماله بعد القلب بذوي الشرف والخطر بخلاف اصله واله صلى الله
عليه وسلم بنو هاشم وبنو المطلب وقيل اقاربه الادنون وقيل كل مومن تقي اله والصحب اسم
جمع للصاحب كركب لراكب والصحابي من حضره وهو مومن ولو ساعة والطروس جمع طرس
وهو الورق والسطور جمع سطر مصدر سطرت اريد به المفعول وما قيل ان عطف السطور
علي الطروس عطف الجزء علي الكل غلط فاحش لان الطرس هو الورق الذي هو محل السطور
وليس الحال جزا من المحل وتفسير عيون الالفاظ بمعاني الالفاظ مختل ولا دلالة له
لتعين اللفظ علي المعني بوجه من الوجوه بل عيون الالفاظ نقوش الكتابة وهو اشارة الي ما ذكره
بعض المحققين من ان اللفظ له وجود في التكلم ووجود في الكتابة ووجود في الذهن عند القايل به
ووجود في اللوح المحفوظ ولا شك ان نقوش الكتابة تشتمل علي بياض الطرس وسواد السطر او نقش
الكتابة مركب منهما فبياض الطرس وسواد السطر عرضان قايمان بالمحلين قياما حقيقيا والحلال
قايمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها قياما مجازيا لاشتمال المحل علي الحال
فالضمير في بياضها وسوادها راجع الي الالفاظ علي ما حققناه ورجوع الضمير الي الطروس والسطور
كما فعله بعض الشارحين لا صحة له اذ التقدير ح ما قامت الطروس والسطور
مقام بياض الطروس والسطور وقيام الجوهر وهو الطرس مثلا مقام البياض الذي
هو عرض قايم به مما لا يقول به ذو عقل هذا او التعبير بمثل هذه الامور الحادثة الفانية
كقولهم ما عودا لقوي ما رنحت عذبات البان ريح صبا وكما فعله المصنف مما يختلف الدواعي
بحسب العرف ثم في الطروس والسطور صنعة بديعية وهو قلب البعض وفي الالفاظ استعارة
مكنية واضافة العيون تخييلية وذكر البياض ترشيح قوله ونضرع اليك الي قوله
وتحصر اقول الضراعة هي الخضوع والتذلل اي نسالك خاضعين ضارعين
ان تمنع وتدفع الموانع عن اكمال هذا الكتاب الذي هو جمع الجوامع والجوامع جمع جامع علي خلاف
القياس او جمع جامعة على القياس والفن هو النوع ولا فابين الكلام انواعه واضافته الي
الاصول من اضافة العام الي الخاص وهو ظاهر وما قيل انه من اضافة المسمي الي الاسم فلبس

لشي والاصول اصول الفقه واصول الدين لاطلاقه وان وجد لفظ العين متني كما قيل فالامر اوضح
وتحقيق معنى الاصول يأتي عن قريب في تعريف القواعد والقاعدة امر كلي ينطبق على جزئيات تتعرف
احكامها منه كقولنا كل امر للوجوب فهي قاعدة كلية فاذا اردنا تعرف احكام الجزئيات قلنا اقيموا
الصلاة امر وكل امر للوجوب فاقيموا الصلاة للوجوب ثم قد تطلق القاعدة وقد تقيد بالكلية
فيقال معنا قاعدة كلية فمنهم من قال انما ذكر الكلية مع القاعدة تاكيدا وليس بشي
اذ ليس الموضع موضع تاكيد بل التحقيق ان القاعدة تارة تشتمل على جزئيات صرفة وتارة على
قواعد وتحت تلك القواعد يكون الجزئيات فيطلق على الثانية القاعدة الكلية لاشتمالها على
الامور الكلية والقطعية تارة تكون بالنظر الى متن الدليل كآيات الكتاب والاخبار
المتواترة والاجماع المنقول تواترا وتارة بالنظر الى الدلالة وان كان المتن ظنيا وتارة
بالنظر الى وجوب العمل فمظنون المجتهد فانه قطعي للعمل اذ لا يجوز له العدول عنه فعلى
هذا جميع القواعد قطعية ولا حاجة الى دعوى التغليب كما فعله بعضهم لان التغليب مجاز لا
يرتكب الا عند تعذر الحقيقة والزهاء ممدود ومقصور بمعنى القدر وعلى المد اقتصر صاحب
المشارق قوله وتنحصر الى قوله الكلام في المقدمات اقول اي وتنحصر
جمع الجوامع في مقدمات وسبعة كتب انحصار الكل في الاجزاء كانحصار البيت في السقف
والجدران اذ الانحصار قد يكون للكلي في جزئياته كانحصار الكلمة في الاسم والفعل والحرف
وما ذكر بعض الشراح في تمثيل انحصار الكل في الاجزاء كانحصار الكلام في الاسم والفعل والحرف
فليس بشي اذ الحرف لا يقع جزءا من الكلام فان قلت كيف يصح الانحصار على الوجه الذي ذكرته
مع اشتمال الكتاب على علم الكلام وخاتمة في التصوف قلت تلك المباحث الكلامية لم يذكرها
قصدا بل لما ذكر في اخر الكتاب مباحث الاجتهاد وانجر كلامه الى بحث التقليد استطرد الكلام
في علم الكلام وهل التقليد جائز فيه ام لا وذكر خاتمة في التصوف لادنى مناسبة ويدل على ذلك
افراد لفظ الفن في النسخ المعتبرة كما قدمناه ثم وجه الضبط في الحصر المذكور ان ما ذكره في
الكتاب اما مقصود بالذات او يتوقف عليه المقصود اذ ما لا يكون مقصودا ولا موقوفا عليه
مستدرك لا يجوز ذكره والمقصود بالذات اما مباحث الادلة وهي الكتاب والسنة والاجماع
والقياس والاستدلال فوضع لها خمس كتب واما مباحث ترجيح بعض الادلة على بعض فوضع
له كتاب سادس وما لا يكون مقصودا بالذات يكون موقوفا عليه هو
المقدمات المذكورة وهي امور تذكر امام المقصود لارتباط بين المقصود وبينها وهي على قسمين
ضروري لا يجوز الشروع فيه دونه عقلا وهو امران تصور العلم المشروع فيه بوجه
والتصديق بفائدته وقسم غير ضروري وهو ما عدى هذين الامرين بل يوجب
زيادة بصيرة في الطلب وليس منحصرا في عدد معلوم واعلم ان الحصر في امثال
هذه الامور استقرائي يقلل الانتشار ويسهل الامر على الطالب ومن رام حصرها عقليا
فقد ركب شططا قوله اصول الفقه اقول لما ذكر ان كتابه

ليشتمل

العلم

حيث

الزركشي

له كتاب سابع واما مباحث الاجتهاد وما يتعلق به من الاحكام والاقسام ... المقصود ... ومن مباحث ... التقليد فوضع له

يشتمل على الاصول الاتي بالقواعد القواطع واشتاقت نفس السامع الى ذلك المؤلف الموصوف
فاستشرف للسؤال عنه فاغنى السائل عن السؤال وقال اصول الفقه كذا فاخذ في تعريفه
واعلم ان حقيقة كل علم مسائله ولا بد ان يضبط تلك المسائل الكثيرة جهة واحدة فان
كل من طلب كثرة وشرع في تحصيلها من غير ضبط جهة الوحدة يقع في ورطة الحيرة ومن
تلك الجهة يؤخذ تعريفه فان كان ذلك حدا سمي به فهو الحد الحقيقي وان كان مستلزما فهو
الرسم وان شئت زيادة تحقيق فاسمع لما يتلى عليك فنقول الماهية المعرفة على قسمين حقيقية
واعتبارية لانها اما ان يكون لها تحقق في ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر او لا فالاولى الحقيقية
كالانسان والمثلث والثانية الاعتبارية كالاصول والفقه اذ الواضع لما اصطلح على امور وضع
بازائها الفاظا ثم الماهية الحقيقية لا تخلو اما ان تكون الواضع حين وضع اللفظ بازائها متعقلا له
بنفس الحقيقة او بوجه اعتبار من اعتبارها فتعريف الماهية الحقيقية على الاول تعريف
حقيقي سواء كان بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات وحدها او بالمركب منهما وبالاعتبار
الثاني تعريف اسمي فالاول يفيد تصوير الماهية في الذهن والثاني يفيد تصوير مفهوم الاسم
فمنهم من اقتصر على هذا القدر وحصر التعريف في القسمين هو الشريف تغمده الله بغفرانه
ومنهم من زاد قسما ثالثا وجعله تعريفا لفظيا كقولنا الغضنفر الاسد وهذا هو الحق اذ في
التعريفين الاولين تحصيل مجهول اما حقيقة الماهية او مفهوم الاسم وفي الثالث لا تحصيل بل
تفسير لفظ بلفظ اشهر اذ السائل يعرف الحيوان المفترس من حيث انه مدلول الاسد لا من
حيث انه مدلول الغضنفر بل هو بحث لغوي ولهذا يقبل المنع بخلاف الاولين اذ المقصود لا يقبل
المنع لان المقصود نفس الصورة في الذهن فلا معنى لمنعه ثم لا يخفى عليك ان هذا اصطلاح يخالف
اصطلاح المنطق اذ هناك ينقسم التعريف اولا الى الحد والرسم ثم ينقسم كل منهما الى تام وناقص
فالحد ان بالذاتيات لا غير ويختلفان نقصانا وتماما والرسمان بالعرضيات كذلك وهنا قد
ذكرنا ان الحد الحقيقي قد يكون بالذاتيات كلا وبعضا وبالعرضيات ايضا كذلك والسر في ذلك
ان هناك جعلوا ماخذ الاصطلاح الذاتيات بحيث كانت كلا او بعضا فحد والعرضيات بحيث كانت
كلا او بعضا فرسم فان كانت كلا فتام في الصورتين وان كان بعضا فناقص وهنا جعل المناط تقرر
الماهية وتحققها في نفس الامر وعدمه مع قطع النظر عن كون المعرف ذاتيا او عرضيا كلا او بعضا
وهنا سؤال مشهور وهو ان الحد عين المحدود فكيف يعرف الشي بنفسه والجواب عنه ان
الاشيا تختلف باختلاف الاعتبارات فالانسان مثلا اذا وقع محدودا يعتبر الجنس والفصل
فيه اجمالا وفي الحد وهو الحيوان الناطق تفصيلا والمفصل اجلى من المجمل فجاز ان يكون
معرفا له هذا خلاصة كلامهم في باب التعريف مع تنقيح وتوضيح من جهتنا والله الموفق
قوله دلائل الفقه الاجمالية اقول قد تقرر في غير هذا العلم ان لفظ العلم
يطلق على معان اربعة الاول ادراك الشي والثاني ملكة تحصل للمدرك وبعد الادراك
وبعدم ملاحظة للمدرك متكررة وتسمى تلك الملكة عقلا بالفعل كالنحوي مثلا فانه بعد

هو التفتازاني قدس الله روحه

ادراك مسايله تحدث فيه حالة لم تكن موجودة قبل ادراك تلك المسايل المخوجه ثم اذا توجه
بالفعل الي تحصيل تلك المسايل وملاحظتها تحدث له اخري يكون مبدا التفاصيل فتلك الحالة
تسمي علما اجماليا والتي تنشا منها علما تفصيليا وتارة يطلق علي الاصول والقواعد المدركه من
حيث تعلق العلم بها والمصنف استعمل العلم في القواعد فان لفظ اصول الفقه علم وضع بازا العلم الباحث
عن احوال الادلة السمعية التي هي موضوع علم الاصول او هي مع الاحكام علي ما اختاره بعض
المحققين فلا يحتاج حينيذ الي اضافة العلم اليه الا بيانا وتوضيحا فلذا قال دلايل الفقه اجمالا
اي من حيث العلم بها اذ لا تقول ذو مشكه ان الدلايل الاجمالية مع قطع النظر عن تعلق العلم
بها نفس الفن والعلم الخاص المدون فاذا تقرر هذا فنقول من زاد في التعريف لفظ
المعرفة كما فعله البيضاوي او قيد العلم كما فعله ابن الحاجب فقد صرح بالمراد وايرد
المقدر في تعريف اصول الفقه علي ما نقله المصنف انما هو للمعني اللقبي اذ هو مركب اضافي
له ثلثة اجزا المضاف والمضاف اليه ومعني الاضافة وهو الجز المعنوي لمنصص من
نظر الي الاصل وعرف الاجزا ومنهم من عرف اللقبي وترك المعني الاضافي لكون اللقبي هو الاكل
والمراد هنا والدلايل الاجمالية هي القضايا الكلية التي يستدل بها علي المسايل الفقهية
كقولنا هذا حكم دل علي وجوبه القياس وكلما دل علي وجوبه القياس فهو واجب فهذا
واجب وكقولنا كلما دل القياس علي وجوب شي فهو واجب لكن هذا الشي مما دل
القياس علي وجوبه فهو واجب او لم يجب فلا يدل علي وجوبه القياس فتلك الدلايل
الكليه ابدا اما ان تجعل كبري الشكل الاول او مقدما في القياس الاستثنايي ثم المختار
في تعريفه زيادة لفظ العلم كما فعله الشيخ ابن الحاجب لان العلم يستعمل في الواجبات
والدلايل المذكورة كلية علي ما حققناه انفا بخلاف المعرفة فانها تستعمل في الجزييات ولهذا
اختاره المحققون في تعريف المعاني اذ احوال علم اللفظ العربي جزييات قوله وقيل معرفتها
اقول قد عرفت ان الحق ما قال بعض الشراح هنا كلاما وهو ان ما ذكره المصنف اولا
هو الاولي لقربه من معناه اللغوي اذ الاصول لغة الادلة وفساده من وجوه الاول
انك قد عرفت ان تعلق العلم بالدلايل مما لا بد منه حتي يصير علما مدونا الثاني ان قوله
الاصول لغة الادلة غلط فاحش لان الاصول جمع اصل والاصل ما يبتني عليه غيره كالجد
للسقف والحقيقة للمجاز والدليل للمدلول اذ الابتنا اعم من الحسي والعقلي فالدليل من
جملة ما صدقات الاصل لا انه وضع له لغة اذ الالفاظ انما توضع للمفهومات كالانسان
فانه موضوع للحيوان الناطق لا لزيد وعمرو وبكر وان صدق عليها ومن قال من المحققين
ان الاصول يجوز ابقاوه علي معناه اللغوي اراد بالاصول جميع ما يستند اليه الفقه
من الادلة السمعية والاجتهاد والترجيح اذ المجموع هو الذي يبتني عليه الفقه لا الادلة
وحدها علي ما توهمه المصنف الثالث انه لو كان الامر كما زعم فلا معني للقرب اذ الاصول
اذا كانت لغة الادلة ولم يعتبر فيه معني العلم وتعلقه بها فالقرب مجاز اذ يعتبر اذ الشي لا

علم ص
بعد المحلى
ختاره
ران

يقرب

يقرب من نفسه ومفاسد قوله التامل اكثر من ان يحيط بها نطاق البيان قوله والاصولي
العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها اقول هذا الكلام قليل الجدوي لان
اصول الفقه اذا كان عبارة عن العلم بالقواعد الكلية التي يتوصل بها الي استنباط الاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال فبالضرورة من كان عالما
بتلك القواعد يكون اصوليا كان الفقيه لما كان علما باحثا عن افعال المكلفين من حيث
الصحة والفساد فمن كان عالما بالافعال المذكورة من تلك الحيثية فهو فقيه بلا ريب وكانه احترز
بذلك عن سبق الوهم الي ان الاصولي من جمع القواعد ودونها لا من عرفها بعد التدوين لكنه
بعيد جدا واما حال الاستفادة والمستفيد فهما من اجزا العلم المعرف اذ المراد بكيفية
الاستفادة معرفة استنباط الاحكام من الادلة كتقديم النص علي الظاهر والمتواتر علي
الاحاد وذلك الباب السادس الذي وضعه في التعادل والتراجيح وحال المستفيد
عبارة عن صفات المجتهد والمقلد اذ كل منهما يستفيد الاحكام وان كان طريق الاستفادة
مختلفا اذ دليل المجتهد النصوص ودليل المقلد قول المجتهد الذي قلده فلو ذكرهما في تعريف
العلم كما فعله غيره كان اولي قوله والفقه الي اخره اقول عرف الفقه بالمعني المصطلح
عليه وترك المعني اللغوي لقلة جدواه او لكونه معلوما علي ما فعله في تعريف الاصول فقال
الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية فقوله العلم جنس
وقوله بالاحكام يخرج العلم المتعلق بالذوات والصفات والافعال وان اريد بالذوات الموضو
وبالصفات المحمولات فلا حاجة الي ذكر الافعال وبقيد الشرعية اخرج الاحكام العقلية
كالتماثل والتخالف وبقوله العملية اخرج الاعتقادات كوحدة الصانع تعالي وقدمه
وبقوله من ادلتها التفصيلية علم الله تعالي وعلم جبريل وعلم الرسول عليهما افضل الصلاة
واكمل التسليم اذ هذه العلوم بالاحكام المذكورة ليست عن الادلة وزاد بعضهم لفظ الاستدلال
والحاجة اليه اذ اخذ الحكم من الدليل مشعر بالاستدلال والحكم في العرف العام اسناد امر
الي امر ايجابا او سلبا وعند الاصوليين خطاب الله تعالي المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضا
والتخيير والاول هو المراد هنا والا يكون قيد الشرعية مستدركا وقوله المكتسب مرفوع
صفة العلم يخرج علم المقلد لانه ليس مكتسبا من الادلة اذ معني الاكتساب من
الدليل ان ينظر في الدليل علي وجه الاستدلال فيودي ذلك النظر الي العلم ولا شك ان
المقلد ليس بهذه الصفة وان كان علمه ماخوذا من الدليل لكن لا بالمعني المذكور بل دليل
المقلد في التحقيق قول مقلده والدلايل التفصيلية هي الادلة الجزيية التي
انبنت علي الاحكام الفقهية كقوله تعالي واقيموا الصلاة واتوا الزكاة واعلم ان الاحكام هنا
سوالا لبعض المحققين بتيسر التفصي عنه وهو ان الاحكام اما ان يراد بها البعض او الكل
لا جايز ان يكون المراد هو الكل لثبوت لا ادري عمن هو فقيه بالاجماع ولا البعض لدخول
المقلد ولما اجيبت بان المراد هو الكل ولا يقدح لا ادري اذ المراد ليس العلم بالفعل

عات
وهو ابن الحاجب

بل النصيب للحل ومن ثبت عنده لا ادري كان متهيا له اعترض ثانيا بان التهيو البعيد حاصل لكل
احد والقريب ليس له ضابط لا يقال المعني به ان يعلم كل مسئلة يتوجه اليها بالاجتهاد د
لان ابا حنيفة مات ولم يدر معني الدهر مع كونه مجتهدا بالاجماع وايضا لبعض المسائل مما
لا مساغ للاجتهاد فيه والبعض ايضا لا يجوز لانه اما ان يراد به البعض المعين كنصف الاحكام م
مثلا او الثلث ولا دلالة عليه او ما ينطلق عليه البعض وان قل لانه يلزم ان من عرف
ثلث مسائل من الدليل كان فقيها وليس كذلك الجواب نختار الاول والمراد بالتهيو القريب قوله
ليس له ضابط قلنا ممنوع اذ هو ملكة يقتدر بها علي ادراك الاحكام الجزئية واطلاق العلم
علي الملكة المذكورة شايع قوله لم يدر معني الدهر قلنا لا يمنع ذلك لجواز ان يكون لتعارض
الادلة قوله لا مساغ فيه للاجتهاد قلنا ممنوع بدليل حديث معاذ حيث لم يستثن شيئا من
الاحكام او نختار البعض المطلق قوله من عرف ثلث مسائل من الدليل كان فقيها قلنا كذلك اي من كان له
ملكة الاستنباط من الادلة فهو فقيه وان كانت معلوماته قليلة لكونه ذا ملكة وهي كافية وذكر الفرعية
في تعريف الفقه اولي من ذكر العملية اذ المتبادر من العملية ما يكون بالجوارح وحينئذ ح يخرج النية
من المسائل الفقهية واجيب بان العملي اعم من عمل الجوارح والقلب ويرد بانه غير مانع لدخول العقايد كلها
واجيب بان العملي ما يتعلق بكيفية عمل والعقايد لا تتعلق بكيفية عمل والفرعية خالية عن هذه الاعتراضات
فكانت اولي لا يقال العلم اعم من التصور والتصديق فيلزم ان يكون تصور الاحكام الشرعية العملية
فقها لانا نقول العلم عند الاصوليين حقيقة في الاعتقاد الجازم المطابق الثابت لموجب ولذلك
توجه الاعتراض بان الفقه من باب الظنون فلا يكون علما **قال والحكم خطاب الله الي اخره**
اقول لما اخذ الحكم في تعريف الفقه ولم يكن بينا اراد بيانه والالف واللام في الحكم هنا للعهد اي
الحكم الشرعي هو الخطاب الموصوف والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الي ما يقع به التخاطب
وهو هنا الكلام النفسي الازلي ومن يري ان الكلام في الازل لا يسمي خطابا فسر الخطاب بالكلام
الموجه نحو الغير المتهيي للفهم واعترض بان الحد غير مانع لدخول القصص لقوله تعالي والله خلقكم
وما تعملون فزيد في الحد بالاقتضا او التخيير ولما كان الحق عدم الاحتياج الي الزيادة المذكورة ل
لان الحيثيات معتبرة في الحدود اسقط المصنف الزيادة وابرز الحيثية المعتبرة اذ تعلق الخطاب
في القصص ليس من حيث انهم مكلفون وهو ظاهر وهنا شبه لا بد من ايرادها والجواب
عنها الاولي ان الحد غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بفعل الصبي والجواب ان الاحكام التي
يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي فهو المامور وهو الاثم بتركها المثاب علي
فعلها الثانية ان احكام الوضع خارجة ايضا كدلوك الشمس للسببية والجواب ان احكام الوضع
راجعة الي التكليف كما صرح به المصنف في بحث تكليف الغافل فالحاصل ان التكليفي علي قسمين
صريح وضمني والوضع من قبيل الضمني اذ معني سببية الدلوك للصلاة وجوب الصلاة عند الدلوك
وذهب بعضهم الي ان الاحكام الوضعية لا تسمي احكاما اصطلاحا فلا يضر خروجها الثالثة ان
المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقها لانه الماخوذ في تعريف الفقه وهو ليس نفس الخطاب

بل

بل ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة اعني صفة فعل المكلف فاجيب بوجوه الاول كما اريد بالحكم ما
حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به لظهور ان صفة فعل المكلف ليس نفس الخطاب الذي هو نفس الكلام
الازلي الثاني ان التعريف انما هو للحكم حقيقة واطلاق الحكم علي الوجوب والحرمة تسامح الثالث
وهو ادق الاجوبة وهو للمولي المحقق عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب الله تعالي فالايجاب
مثلا هو نفس قوله تعالي اقيموا الصلاة وليس للفعل صفة من القول اذ القول يتعلق بالمعدوم وهو
فعل الصلاة في المثال المذكور واذا كان الفعل معدوما فما صفته الثابتة عنه اولي بالعدم
فالحكم وهو الايجاب مثلا له تعلق بفعل المكلف وان كان معدوما فبالنظر الي نفسه التي هي صفة
الله تعالي يسمي ايجابا وبالنظر الي ما تعلق به وهو فعل المكلف يسمي وجوبا فهما متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار ولهذا تري المحققين تارة يعرفون الايجاب وتارة يعرفون الوجوب نظرا الي الاعتبارين
هذا حاصل كلامه مع توضيح له من جهتنا والله الموفق وهنا اعتراض قوي اورده القاضي ابو بكر البا قلاني
علي حد الفقه وهو ان الفقه هو الظن بالاحكام الشرعية لا العلم بها لان الاحكام الشرعية
ماخوذة من الادلة السمعية والادلة السمعية وان كان بعضها قطعيا بحسب المتن لكن الدلالة
ربما كانت ظنية لتوقف قطعيتها علي انتفا الاحتمالات العشرة وذلك الانتفا لا يعلم
علي سبيل القطع بل باعتبار الاصالة كما يقال الاصل في الكلام الحقيقة فلا يكون مجازا وكذلك الاصل
الاصل عدم الاضمار والاشتراك فتحقق ان الدلالة في الكل ظنية فالاحكام الفقهية كلها ظنية اذ
نتيجة الظنون مظنونة قطعا فتعريف الفقه الذي هو الظن بالاحكام بالعلم الذي عندهم هو
الاعتقاد الجازم المطابق الثابت لموجب لا يستقيم لعدم صدق الحد علي المحدود اذ احد المتباينين
لا يصدق علي الاخر ضرورة واجيب بان المجتهد اذا ظن الحكم في حادثة وجب عليه الفتوي
والعمل بذلك الحكم للاجماع القطعي علي ان المجتهد يجب عليه اتباع ظنه لعدم جواز تقليد مجتهد
اخر فيقال ح هذا مظنون المجتهد وكل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله قطعا
فهذا حكم الله قطعا وانت خبير بان هذا الكلام انما يتم علي مذهب من يقول كل مجتهد مصيب لان
حكم الله عندهم تابع ظن المجتهد لا يفارقه بحيث وجد وجد وهو مذهب مردود عندنا اهل الحق
ولما انا قلنا ان المجتهد قد يخطي كما هو الحق فهذا الجواب لا يستقيم لان المقطوع به ان كان وجوب
العمل بمظنونه فهو مسلم ولكن الحكم مظنون له لم يصر قطعيا غايته الامر ان الاجماع انعقد علي
وجوب العمل بذلك المظنون وان كان العلم بالاحكام فهذا الدليل لا يفيده لان المقام كما تري
معترك الانظار والا فلا اشكال باق **قال ومن ثم لا حكم الا لله الخ**
اقول لما قال الحكم خطاب الله وقد تقرر في علم البلاغة ان المبتدا والخبر اذا كانا
معرفتين فالتركيب مفيد للحصر كقولنا المنطلق زيد اي لا غير زيد فقولنا الحكم خطاب الله
اي لا غير حكم المصنف بان لا حكم الا لله بناء علي ذلك وعلله به صريحا اي لاجل ما ذكر كان الحكم منحصرا
في الله سبحانه وتعالي ثم المهم في هذا المقام تحرير محل النزاع ولا يمكن ذلك التحرير الا بتلخيص معني
الحسن والقبح فنقول الحسن والقبح يطلقان علي الشي باعتبار معان ثلثة الاول الملائمة

والملايمة فالصوت الطيب حسن بهذا المعنى والصوت الكريه قبيح وليس هذا المعنى محلا للنزاع فان العقل له فيه حكم ضرورة لا يمكن انكاره الثاني الكمال والنقص فيه فالعلم في الانسان حسن والجهل قبيح ولا شك ان الحاكم في ذلك هو العقل **الثالث** وهو ان يكون الفعل مناطا للثواب في الاخرة والعقاب هل هو العقل او لا وفيه خلاف بين الاشعرية والمعتزلة وبعض الحنفية في بعض الاشيا قالت الاشعرية لا يمكن الحكم بان فعلا من الافعال يصلح ان يكون مناطا للثواب او للعقاب الا من الله سبحانه وتعالى اذ هو المثيب المعاقب لا علة لفعله يفعل ما يشا ويحكم ما يريد ومتمسكهم في ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لامر داخل في ذاته ولا لخارج لازم لذاته حتى يحكم العقل بحسن الفعل او قبحه بناء على حكومة به الحسن والقبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه وليس للعقل ان يحكم بالثواب او العقاب لمن يفعل شيئا بلا اختيار وليس معنى قولنا متمسكهم الامران المذكوران انه لا بد من اجتماع الامرين بل كل واحد من الامرين كاف في افادة هذا المطلوب ولا ان دليل الاشعري منحصر في اثبات المطلوب في هذين الامرين بل له ادلة اخرى مذكورة في كتب الكلام وذهبت المعتزلة الى ان الحاكم في افعال العباد هو العقل بمعنى ان العقل هو الموجب والمحرم والمبيح لذوات الافعال وهذا عند طايفة منهم وذهبت طايفة الى ان الحسن والقبح في الفعل يكونان لصفة توجبهما او قال اخرون منهم ان قبح الفعل يكون لصفة توجبه واما حسن الفعل فيتحقق بفقدان موجب القبح وقالت الجبائية ليس حاصلا فيهما الصفة توجبهما لكن الصفة ليست حقيقية بل وجوه واعتبارات ثم احكام العقل في افعال العباد منها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق المضر ومنها ما لا يدركه العقل كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فان العقل لا سبيل له لدركه لكن لما ورد به الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين والدليل على بطلان الاول انه لو كان الحسن والقبح ذاتيين لما كان الفعل الواحد حسنا وقبيحا في وقتين والثاني كما ذهب لما بينا من ان الصدق تارة حسن وتارة قبيح والدليل العام على الكل اما عقلا فلان الحسن والقبح لو كان لذات الفعل او لصفة فيه لما تساوت الافعال بالنسبة الى الاحكام بل يكون بعضها راجحا بالنظر الى الحكم وبعضها مرجوحا فلا يكون الباري تعالى مختارا اذ الحكم بالمرجوح على خلاف العقل فلا يصدر عنه لكنه ثبت بالدلايل القطعية انه مختار وهو مختار الخصم واما نقلا فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولو كان العقل موجبا ومحرما لزم التعذيب قبل البعثة لتحقق الوجوب والحرمة المستلزمين له لعدم جواز العفو عندهم لكن اللازم باطل فكذا الملزوم والحنفية وان لم يجعلوا العقل حاكما صريحا ولكن قالوا حسن بعض الاشيا وقبحها لا يتوقف على الشرع بمعنى ان العقل يحكم في بعض الاشيا بانها مناط للثواب والعقاب وان لم يات نبي ولا كتاب وبعض تلك الاحكام بديهي وبعضها كسبي كما ذكرنا في تقرير مذهب المعتزلة بلا فرق والله الموفق قوله وشكر المنعم واجب بالشرع اقول لما بطل

اليه

حكم

حكم العقل مطلقا فكان شكر المنعم غير واجب عقلا لكن اصحابنا ذكروا فرعين على التنزل اي ولو سلمنا ان العقل حاكم كما زعمتم لكن لا يستقيم حكمه في هذين الفرعين الاول لو وجب لوجب لفايدة اذ الوجوب بلا فايدة عبث لا يجوز عقلا واذا وجب لفايدة فتلك الفايدة اما للعبد او لله تعالى وكلاهما منتف اما انتفا الثانية فلكونه تعالى متعاليا عن الفايدة واما انتفا الاولى فلان تلك الفايدة اما في الدنيا ولا يتصور ذلك اذ من ذلك الافعال التي تتضمن شكر المنعم واجبات ومحرمات ولا شك انها مشاق وتكاليف للنفس فيها واما في الاخرة ولا يمكن ذلك ايضا لان امر الاخرة غيب لا اطلاع لاحد عليه حتى يحكم العقل فيه لا يقال لم لا يجوز ان تكون تلك الفايدة في الدنيا وهي الامن من احتمال العقاب اذ العاقل يتفكر في نعم الله تعالى الجزيلة الواصلة اليه تترى فيقول لو لم اشكر مولى هذه النعم اصابني شرارة من سطوة غضبه قلنا ذلك معلوم عدمه في اكثر الناس ولو سلم فاحتمال العقاب على فعل الشكر ارجح لامرين احدهما ان ذلك الشكر تصرف في ملك الغير لان العبد وما في يده ملك مولاه فنفسه وما ينسب اليها ملك له تعالى والتصرف في ملك الغير بغير اذنه من بواعث الانتقام الثاني ان عباده الثقلين بالنسبة الى كبريايه كزرة بل دونها وما ذلك الشكر الا كرجل حضر مايدة ملك احاط باكناف البلاد شرقا وغربا وعم اهلها معروفه وتناول من تلك المايدة لقمة وشرع يد ور في المحافل ويقول ليس على وجه الارض اجود واكرم من هذا السلطان فانه تصدق علي بلقمة خبز فانه يعد استهزاء قطعا بل شكر العبد اقل قدرا بالنسبة الى كبريايه تعالى من شكر الفقير تلك اللقمة بلا ريب الفرع الثاني ان لا حكم قبل الشرع اما عند الاشاعرة فظاهر واما عند المعتزلة الزاما لهم في هذه المسئلة فانهم قسموا افعال العقلا الى ما لا يقضي فيه العقل بشي اي لا بحسن ولا بقبح والى ما يقضي فيه لهم في القسم الاول ثلثة مذاهب الحظر والاباحة والوقف عنها فنقول للحاظر لو كانت محظورة وفرضنا ضدين كالحركة والسكون لزم التكليف بالمحال وانتم لا تقولون به ونقول للمبيح ان اردت ان لا حرج في هذا القسم من الفعل فمسلم ولا يجديك نفعا لان انتفا الحرج انما يتصور بامرين احدهما عدم الحاكم بالحرج والاخر سلب الحاكم الحرج عن الفعل فالاول مسلم والثاني ممنوع اتفاقا اما عندنا فلعدم الشرع واما عندكم فلعدم حكم العقل في هذا القسم ونقول للواقف ان توقفت في الحكم لعدم السمع فهو مذهبنا وان توقفت لتعارض الادلة فيبطل حكم العقل في هذه المسئلة قطعا اذا عرفت هذا عرفت ان كلام المصنف في هذا المقام ليس على ما ينبغي لانه اشار الى الفرع الاول بقوله وشكر المنعم واجب بالشرع والى الفرع الثاني بقوله ولا حكم قبل الشرع ثم قال وحكمت المعتزلة العقل لانه لما بين ان الحكم خطاب الله تعالى وان لا حاكم عند اهل الحق سواه كان المناسب ان يذكر بعد ذلك مذهب المخالف ويستدل على بطلانه ثم يذكر الفرعين على سبيل التنزل وفد اوضحنا لك المقام بما لا مزيد عليه والله الموفق

البلاد ت

فلا تعارض ثم

قوله والصواب امتناع تكليف الغافل اقول لما فرغ من تعريف الحكم وبين ما هو الحق في
الحاكم شرع في بيان المحكوم عليه وهو المكلف فنقول من منع تكليف المحال منع تكليف الغافل
والمراد بالغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به فلا يرد تكليف الكافر نا العروع
نقضا لان الكافر قد تصور الحكم والحاكم ولكن لم يصدق بالمحكوم به ولا يرد وجوب المعرفة
ايضا لان المراد بها التصديق بوجود الباري مع اتصافه بصفات الكمال فلا ينافي سبق
التصور ثم الشيخ الاشعري وان جوز التكليف بالمحال لم يجوز تكليف الغافل لان في
التكليف بالمحال فايدة الابتلا وهي منتفية هنا **قوله والملجا ولذا المكره الخ**
اقول الاكراه هو ان يحمل غيره على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختاره لو خلي ونفسه
وهو على قسمين ملجي يسقط التكليف قطعا وغير ملجي يسقط على الصحيح والاختيار هو القصد
الى امر متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الاخر والرضى هو موافقة
الباطن مع الظاهر وهو الذي اشير اليه بقوله تعالى مطمين بالايمان اي راض به
دون اللفظ فبي اجرا كلمة الكفر على اللسان اختيار وما المعنى الذي ذكرنا دون الرضى لعدم
موافقة القلب اللسان ثم ذلك الاختيار اما ان يكون معتبرا يسند اليه الحكم اولا
بان يسند الحكم الى اختيار اخر وبهذا الاعتبار ينقسم الاكراه الى الملجي بان يضطر الفاعل
الى الفعل ولا يكون بان يتمكن من الترك وقد علم من هذا التقرير ان افراد الالجا عن
الاكراه ثم عطف عليه غير سديد ثم الاصل عند الشافعي رضي الله عنه في الاكراه
هو ان المكره عليه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق اولا وهو الاكراه
بحق والثاني لا يقطع حكم الشارع عن فعل المكلف كاكراه الحربي على الاسلام وكذا المرتد لا
الذمي لقول الشارع اتركوهم وما يدينون والمفهوم الغاية في قوله حتى يعطوا الجزية
والاول اعني الذي يحرم الاقدام عليه ان اقدم عليه مع عذر شرعي بان يجعل الشارع
للمكلف رخصة في ذلك الفعل كالتكلم بالكفر عند خوف القتل او ما يلحق به من قطع عضو
ونحوه فلا يتعلق الحكم بذلك الفعل بل ينقطع تعلقه مع قيام دليله لو وجدان المانع سوا
كان الاكراه على قول او فعل لان صحة القول تكون بقصد معناه وصحة العمل انما تكون
بالرضى لمقتضاه ولا شك ان الاختيار وان لم ينافي الاكراه على ما تقدم لكنه يقيد به
في بعض الموارد كما اذا هدد بالضرب على شرب الخمر او على الاكل في رمضان لان الاختيار وان كان
موجودا ظاهرا لكن ليس بمعتبر دفعا للضرر اذ الضرر مدفوع عمن هو محترم معصوم الحقوق
شرعا ثم اذا قطع الحكم عن فعله فان امكن نسبة الحكم الى فعل الحامل عليه يعني المكره نسب
اليه كما اذا اكره على اتلاف مال الغير وان لم يمكن بطل الفعل كما اذا اكره على الاقرار والطلاق
والنكاح وسائر المعاملات وان لم يكن عذر شرعي اي لم يوجد رخصة من الشارع في ذلك
الفعل كالاكراه على قتل المسلم بغير حق وكالاكراه على الزنى تعلق الحكم بفعلهما حتى يجب القصاص
وحد الزنى على القاتل والزاني مكرهين في القاتل على الاصح وعلى راي في الزاني وقد تبين

لهذا

لهذا التقرير ان قول المصنف والمكره على الطلاق ليس بصحيح وان شيئا من الفروع
لا يخرج عن ما ذكرنا وقد عجز كثير من الناس عن تطبيق هذه القاعدة المذكورة على الفروع
والله الموفق **قوله ويتعلق الامر بالمعدوم اقول** ذهبت الاشاعرة من بين
ساير الطوايف الى ان الامر يتعلق بالمعدوم واستبعده الاخرون والاشكال انما نشا من
عدم الفرق بين التعلق المعنوي والتعلق التنجيزي اذ القايل بان الامر يتعلق بالمعدوم لم
يرد ان امر الصلاة كلام ازلي متعلق بفعل زيد فيما لا يزال بمعنى ان الله علم ان زيدا سيوجد
واذا وجد يستجمع شرايط التكليف توجه اليه الخطاب وتعلق بفعله تعلقا اخر واستدلت الاشا
بان التعلق لو لم يكن ازليا لم يكن التكليف ازليا اذ التكليف في الازل بدون التعلق محال ومن
عرف معنى التكليف علم ان التعلق داخل في حقيقته اما ان كلامه ازلي فلانه لو كان حادثا لزم قيام الحوادث
بذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكلامه امر ونهي وخبر وغيرها والامر والنهي اما نفس التكليف
او ما هو الحق او مستلزم له فقد ثبت ان الامر يتعلق بالمعدوم فان قيل انما يلزم ما ذكرتم ان لو
انقسم الكلام في الازل على الاقسام المذكورة وهو ممنوع بل القديم هو القدر المشترك اجيب بان
القدر المشترك جنس للاقسام المذكورة ولا وجود للجنس بدون انواعه فلو ايلزم تعدد كلامه
تعالى وهو باطل اذ هو صفة من صفاته تعالى القديمة عند القايلين بها قلنا التعدد انما هو بالنظر
الى تعدد المتعلقات لا بالنظر الى نفس الصفة وذلك غير قادح كما في علمه فان علمه بان زيدا سيوجد
مغاير لعلمه بوجود زيد بعد العدم تغايرا اعتباريا ثم قول المصنف تعلقا معنويا يشعر بان التعلق
التنجيزي غير معنوي وليس كذلك لان التعلق امر معنوي مطلقا والاولى ان يقال تعلقا ذهنيا او معا
تعلقا خارجيا **قوله فان اقتضى الخطاب الفعل الخ اقول** الحكم ينقسم باعتبارات شتى
فلما فرغ المصنف من تعريفه وما يلزمه مطلقا وما يجوز فيه شرع في اقسامه فقال الخطاب ان
اقتضى الفعل جازما اي غير محتمل نقيضه شرعا فالايجاب او اقتضاه غير جازم اي مع جواز نقيضه
شرعا فهو الندب وان اقتضى الترك فاما جازما اي من غير احتمال النقيض فالتحريم او مع جوازه
فان كان ثبوته بدليل مخصوص فكراهة او غير مخصوص فخلاف الاولى او التخيير فاباحة هذا شرح
كلام المصنف وفيه نظر من وجوه الاول انه جعل المقسم نفس الخطاب دون الحكم مع ان الخطاب جنس
الحكم فالعدول عن الحكم لا وجه له الثاني انه جعل الترك في الحرام متعلق الاقتضا وهو امر عدمي غير مقدور
الا ان يحمل على الكف الثالث انه جعل خلاف الاولى من الاقسام الاولية للحكم وليس كذلك قال الغزالي
في المستصفى في تقسيم الحكم على الاقسام الخمسة الاولية المشهورة واما المكروه فهو لفظ مشترك
بين معان احدها المحرم فكثيرا ما يقول الشافعي رضي الله عنه اكره الشي الفلاني وهو لا يريد الا
الحرمة والثاني ما نهي عنه تنزيها وهو الذي اشعر بان تركه خير من فعله وان لم يكن عليه عقاب الثالث
ترك ما هو اولى كترك صلاة الضحى ثم ذكر قسما اخر ورده وليس المقصود ايراد ذلك بكماله بل اما ليفيد
المقصود فقد صرح بان تلك الاقسام ليست اولية بل هي اقسام المكروه الذي هو احد الاحكام الخمسة
مع انا العدول عنه قد اوجب على المصنف ان يصطلح على ان احدها بنهي مخصوص والاخر بنهي غير

مخصوص من غير فايدة للعدول مع انه يقتضي تكثير الاقسام واختراع اصطلاح جديد ولا يرتضي فا
صل ارتكاب شي من هذه المحذورات قال المولي المحقق عضد الملة والدين المكروه يطلق علي معنيين
اخرين غير ما تقدم احدهما الحرام كثيرا ما يقول الشافعي انا اكره هذا اي يحرم وثانيهما ترك الاولي يقال ترك
صلوة الضحي مكروه لكثرة الفضيلة في فعلها فكان في تركها حط رتبة مع انا لا نسلم ان مثل صلاة
الضحي تركه ثبت بنهي مخصوص اذ لم يرد نهي عن تركها لا مخصوص ولا عام وما ذكره بعض الشراح
من ان النهي مستفاد من الامر بها بفعلها مردود اذ الامر بالشي ليس نهيا عن ضده علي ما ذهب
اليه المحققون ولين سلم ذلك فلا نسلم ورود امر من الشارع بالصوم علي من لا يقتصر ولا بصلاة
الضحي لا بخصوصها ولا بدخولها تحت عام وقول المصنف او التخيير فالاباحة مع ان الاباحة لا تعلق لها
بالاقتضا لان المباح ليس مامورا به بناء علي ان الامر قد يطلق لارادة الاباحة كقوله تعالي واذا حللتم
فاصطادوا وقوله فاذا طعمتم فانتشروا وانه تسامح في اطلاق الاقتضا علي التخيير والامر في ذلك
هين وما ذكرناه لولا منه من الحمل اولي من حمله علي السهو منه كما حكم به الشارح المذكور انفا **قوله وان
ورد سببا وشرطا الي قوله والفرض والواجب مترادفان اقول** تقدم ان الاحكام الوضعية هل تسمي
احكاما ام لا فمنهم من ذهب الي انها ليست من الخطاب الوضعي لا تسمي حكما ويصطلح علي ان بعض الخطاب
حكم دون بعض ومنهم من جعل الخطاب التكليفي اعم شاملا للوضعي فالوضعي عنده تكليفي معني اذ معني
سببية الدلوك وجوب الصلاة عنده ومعني شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة او حرمة الصلاة
بدونها وكذلك تقول في جميع الاسباب والشروط والموانع من جعل الاحكام الوضعية احكاما في الاصطلا ح
وليست داخلة في التكليفي ضم الي التعريف قيد الوضع فقال بالاقتضا او التخيير او الوضع وكلام المصنف
ظاهر في عدم الدخول لانه لم يذكر النزاع من تعريف الحكم وتقسيمه واورده في كلام مستقل لكن قوله بعد
ذلك وقد عرفت حدودها ربما يشعر برجوع الاحكام الوضعية الي التكليفية **قوله وقد عرفت**
حدودها اي لما ذكر المشترك الذي هو كالجنس وهو الخطاب وقيد في كل قسم بما يميزه عن ما عداها
كان ذلك حد الكل واحد من الاقسام لان الحد عند الاصوليين كل مركب مميز الماهية عن اقسامها
سوا كان بالذاتيات او بالعرضيات او بالمركب منها كما ستقف عليه في موضعه عن قريب ان شا
الله تعالي **قوله والفرض والواجب مترادفان الي اخر قوله** الفرض والواجب لفظان مترادفان
اي متحد ان مفهوما اذ الاتحاد مفهوما هو معني الترادف لا المتحدان ذاتا كالانسان والناطق
فانهما متحدان ذاتا مع عدم الترادف لان بينهما عموما وخصوصا مطلقا فكل متحدين مفهوما متحدان ذاتا ولا
عكس كلي يا وانما حكمنا بترادفهما لان كل فعل اقتضاه الخطاب جزما فهو الواجب والفرض ولا ينافي
هذا ما ذكره بعض الفقها من الفرق في بعض المسايل كما قالوا واجبات الاحرام تجبر بالدم دون فروضه
اذ ذلك اصطلاح حادث ارتكبوه للتمييز بين المجبور وغيره كما اصطلحوا علي ان الخارج عن الحقيقة
شرط والداخل ركن وذهبت الحنفية الي عدم الترادف لان الثابت بالخطاب ان ثبت بقطعي ففرض
وان ثبت بظني فواجب وحكم المصنف بان هذا خلف لفظي راجع الي التسمية لا الي المعني اذ الفعل المذكور
يستحق تاركه العقاب سوا كان ثبوته بقطعي او ظني واما ان الفرض في اللغة للتقدير والوجوب

عنيره

السقوط لا يجدي شيا وهذا الذي ذكره من الرد ذكره محققوا الشافعية في كتبهم وربما يقال من
جهتهم ان من قواعد المعقول ان اختلاف اللوازم يدل علي اختلاف الملزومات كالانقسام
بمتساويين في الزوج وعدمه في الفرد وكالحركة بالارادة في الحيوان وعدمها في غيرها والفرض والواجب
والفرض والواجب مختلفان عندهم في اللوازم فان الواجب يلزمه عدم الفساد بالترك والفرض
يلزمه الفساد به وايضا الثابت بالقطع يلزمه كفر المنكر والواجب لا يلزم منكره كفر ولهذا
يطلق علي الثابت بالقطع عندهم الواجب علما وعملا وعلي الثابت بالظني الواجب عملا ويمثلون للاول
بلوه النجم والثاني بالوتر والله اعلم **قوله والمندوب**
المندوب ما ندب اليه اي تعلق الطلب به شرعا من غير ذم علي تركه مشتق من الندب والندبة
بمعني الدعا والمندوب المذكور يسمي مستحبا وتطوعا وسنة وترك المصنف لفظ النافلة وجب ذكرها
اذ لا فارق عندهم بينه وبين المذكورات اي هذه الالفاظ كلها مترادفة في عرف الشرع خلافا
لشرذمة من الشافعية وصاحب الكشف من الحنفية واستدلالهم علي ذلك بان السنة ما واظب
عليه صلي الله عليه وسلم والمستحب ما فعله مرتين او مرة والتطوع ما انشاه الانسان غير مقيد لا يجاد
الحقيقة وعدم اختلاف اللوازم فان قيل علي ما قررتم من ان المندوب هو الذي يثاب فاعله ولا يذم
تاركه يشكل بما ورد في حق تارك الجماعة من النصوص الصريحة حتي ذهب بعض العلما الي كون الجماعة
فرض عين وكذلك ترك الاذان وساير شعاير الاسلام قلت ذلك الذم ليس من حيث استعاره لعدم
المبالاة بسنته عليه الصلاة والسلام واليه اشار بقوله من رغب عن سنتي فليس مني ثم لما
كان المندوب غير لازم بطلب من الشارع سوا تركه ابتدا او بعد الشروع لا يواخذه عليه للاجماع
علي عدم المواخذة علي ما ليس مكلفا به والمندوب وان كان مامورا به فليس فيه تكليف خلافا
للاستاد مستدلا بان فعله لتحصيل الثواب شاق فلنا في تركه له مجال لعدم الزام الشارع واستدل لت
الحنفية علي لزوم الفعل بالشروع بقوله تعالي ولا تبطلوا اعمالكم وجه الاستدلال ان اعمالكم
لفظ عام يشمل الاعمال الشرعية كلها مندوبة ومفروضة فيجب الفعل باللزوم لعدم الفارق
قلنا لا نسلم عموم هذا الجمع فالحديث الصحيح وهو قوله صلي الله عليه وسلم الصايم المتطوع امير نفسه
خصصه لجواز تخصيص المتواتر بالاحاد اتفاقا هذا او نقول لا يخلو ان ما شرع فيه من النفل
هل هو باق علي صفة النفل او انقلب بالشروع واجبا والثاني باطل اجماعا اذ لا يوجد شي في
الشرع يكون بعضه نفلا وبعضه واجبا وايضا لو كان بالشروع يصير واجبا لترتب عليه
ثواب الواجبات دون النوافل اذ ثواب الواجبات اضعاف ثواب النفل وهذا مما لم يقل به
احد **قوله ووجوب اتمام الحج** الخ جواب سوال مقدر تقديره فلم ان النفل بالشروع لا يلزم
مع انكم اوجبتم علي من افسد الحج النفل قضاه في القابل والزمتم المضي في فاسده اجاب بان الحج
من قبيل المستثني لان نفل الحج كفرضه نية وكفارة اذ لا يعرض في نيته الي كونه فرضا
او نفلا وايضا عند من وجد بالافساد فرضا او نفلا متفق عليه وهذا لا الزام فيه لان الحنفية
يجوزون الصوم الفرض بنية مطلق الصوم بل بنية النفل واما الالزام باستوايهما في الكفارة وعدم الخروج

الا فساد سالم عن القادح والحق ان الحنفية لما اوجبوا المضي في فاسده فقد اعترفوا بان الحج خارج عن القاعدة اذ لم يقولوا بالمضي في الفاسد في كل سواه ثم ان لبعض الشراح هنا كلاما عجيبا وهو انه قال لا يتصور للحاج تطوع لان المخاطب هو المستطيع فان لم يحج فاحج في حقه فرض عين وان كان قد حج فرض كفاية وقد ذهل عن معنى الاستطاعة فان الاستطاعة المعتبرة من الزاد والراحلة وامن الطريق وغيرها انما هي شرط الوجوب بنا على التيسير والتسهيل وذلك لا ينافي ان يحل عاد من هذه الاشيا المشقة ويتبرع بما لم يوجب الشارع عليه كما في الصدقة على ما اشار اليه اكرم الخلق صلى الله عليه وسلم بقوله افضل الصدقة جهد المقل وان اراد انه بعد ما شرع فيه يجب عليه فهو اول المسيلة مع انه لا ينافي التغلبة بحسب الاصل فان قلت عادم الاستطاعة اذا حضر مكة وكان سالما من الموانع يجب عليه الحج قلنا لو سلم دخول مثله في عموم الخطاب بالاجماع يتفق بالصبي المراهق فانه حجه نفل بلا خلاف اذ لا يتوجه اليه خطاب وبالجملة الاستدلال بان المخاطب هو المستطيع وحج المستطيع محصور في الفرضين فلا يتصور حج تطوع غير سديد

قوله والسبب ما يضاف اليه الحكم الخ

قوله والصحة اقول

لما ذكر ان الخطاب الوارد من الشارع بكون الشي سببا وشرطا ومانعا خطاب وضع اراد ان يعرف المذكورات لعدم دخولها في التكليف وكان الاولى ان يذكر قوله وقد عرفت حدودها قبل قوله وان سببا ويوخره عن المباحث المتقدمة المتعلقة بالواجب والفرض والمندوب والخلاف الذي ذكره ليكون الكلام مرتبطا بعضه مع بعض هذا ثم قوله السبب عندهم هو الذي يضاف اليه الحكم كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فان في دلوك الشمس كمان احدهما كون الدلوك سببا والاخر وجوب الصلاة عنده وكذلك في الزاني احدهما وجوب الرجم والاخر كون الزنى سببا ولا شك ان الاسباب معرفات والممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء عند اهل الحق وبين المعرف الذي هو السبب والحكم الذي نيط به ارتباط ظاهر فالاضافة اليه واضحة واما عند من يجعل الوصف موثرا بذاته وهو الذي اشار اليه المصنف بقوله او غيره فلا خفا عنده اذ الاثر مضاف للاثر قطعا والشرط لغة العلامة ومنه اشراط الساعة وفي عرف الاصوليين الشرط ما يتوقف عليه معنى السببية لا وجود السبب كالاحصان لسببية الزنى للرجم فان وجود الزنى بدونه كثير ولكن السببية بدونه لا يوجد شرعا ولم يتعرض له المصنف لكثرة مباحثه فاخره الى بحث التخصيص ليذكره مع ساير المخصصات والمانع هو الوصف الوجودي المنضبط الذي يقتضي نقيض الحكم الذي اقتضاه السبب كالابوة المانعة من ترتب القصاص على القتل العمد العدوان فان الابوة لما كانت سببا لوجود البنوة صلحت ان يكون مانعا للقصاص اذ لا يليق ان يكون الشي سببا لاعدام موجده ثم ان المانع اما ان يكون مانعا من ترتب الحكم على السبب كما ذكرنا واما ان يكون مانعا لانعقاد السببية في الاسباب ولم يذكره المصنف لان كلامه في الاحكام وما ينيط به والشي ما لم يخل عن مانع كونه سببا لا ينيط به حكم فكان البحث عن مانعه

اجنبيا

اجنبيا كذا نقل عن المصنف وفيه نظر لا يخفى ثم تمثيل المصنف للوصف الوجودي بالابوة مع ان الاضافات ليست موجودات عند المتكلمين فالمراد الوجودي عندهم يطلق لمعنيين احدهما ما له وجود متاصل كالانسان والفرس وما لا يدخل العدم في مفهومه كالابوة ونظايرها

قوله والصحة بوا فقة الى قوله واسقاط القضا اقول

الصحة تكون في العبادات والمعاملات فبعضهم يفرد كلا منهما بتعريف مستقل لان جمع الحقائق المختلفة في حد واحد لا يمكن صرح به ابن الحاجب في تقسيم الاستثنا الى المتصل والمنقطع ولا ان ذلك مخصوص بما اذا اريد تمييز الحقيقة عن الاخرى بالذاتيات لم يتحاش المصنف عن الجمع بين الصحة في العبادات والصحة في المعاملات لصدق هذا التعريف عليهما وهو كون كل منهما موافقة ذي الوجهين الشرع وقوله ذي الوجهين مما وقع في كلام بعض الاصوليين وتبعهم المصنف واحترزوا بذلك عما لا يقع الا على وجه واحد كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة اذ المعرفة اذا لم تقع على الوجه الموافق للشرع يكون جهلا والحق انه لا حاجة الى هذه الزيادة لان المعرفة اذا لم تكن على الوجه الموافق للشرع تكون معرفة باطلة لا نتفا موجب صحتها وهو مطابقة الواقع ولا يضرنا كونه جهلا اذ لا تنافي بين كونه جهلا ومعرفة باطلة يدل على ما ذكرنا ما ذكره المولى المحقق عضد الملة والدين والعلامة التفتازاني في كتابيهما المواقف والمقاصد في بحث النظر في معرفة الله تعالى ردا على المعتزلة حيث استدلوا بان النظر في معرفة الله واجب عقلا اذ الذي حصل المعرفة احسن حالا من غيره قلنا نعم اذا حصل المعرفة على وجهها والعرفان على وجه الصواب فان التقييد بالوجه صريح فيما ذكرنا وكذا رد الوديعة ان كان على الوجه الذي اعتبره الشرع فصحيح والا فباطل اذا رد الوديعة الى صاحبها بعد ما صار مجنونا كما ان الصلاة اذا اشتملت على الاركان والشرايط تسمى صلاة صحيحة واذا فقد شي من تلك الشروط والاركان فباطلة واعلم ان كون الصحة والبطلان من احكام الوضع من ما سنه بعض المحققين ووجهه بان بعد ورود امر الشرع بالفعل كون ذلك الفعل موافقا للامر ليكون صحيحا او مخالفا ليكون باطلا لا يتوقف على توقيف من الشارع بل هو امر عقلي صرف ككونه مصليا او تاركا لا يحتاج الى اعلام من الشارع وقد سبق كلام في ان الفقها يقولوا بان شيا من الاسباب والشروط والموانع حكم شرعي وهذا النقض قد خصصه بالصحة والبطلان والله اعلم

قوله وقيل اقول

ذهب الفقها الى ان معنى الصحة في العبادات اسقاط القضا والتزم الاول للمتكلمين فصلاة من ظن انه متطهر وصلى ثم بان خلافه صحيحة عند المتكلمين دون الفقها ثم المراد باسقاط القضا رفع وجوبه فلا يرد ان ثبوت القضا بامر جديد فلا يتصور الاسقاط قبل الثبوت وفي المعاملات عبارة عن ترتب الاثر المطلوب منها عليها اي من شانها الترتب لولا وجود مانع شرعي كالخيار المانع من ثبوت الملك للمشتري ونحو المعصير بعد العقد وقبل القبض هذا ولو قيل الصحة مطلقا عبارة عن ترتب الاثر المطلوب من الفعل عليه ليشمل العبادات من غير تطويل لكان اولى غايته ان ذلك الاثر عند المتكلمين موافقة الشرع وعند الفقها اسقاط القضا وعلى هذا يكون الخلاف راجعا الى تعيين الاثر المطلوب لا الى تفسير الصحة وعلى ما ذكره المصنف الصحة في العبادات على القول الاول اجزاوها والاجزا لغة الاكتفا وشرعا عند المتكلمين هو الادا الكافي في سقوط التعبد به اي المامور به اعم من ان يكون واجبا او مندوبا وباسقاط القضا او لم يسقط قال الغزالي الصحيح عند المتكلمين ما اجزا في الشرع وجب القضا او لم يجب وعند اكثر الفقها وهو الذي

اشار اليه المصنف بقبل الاجزا اسقاط القضا والاجزا اخص مطلقا من الصحة لاختصاصه بالعبادات
واجبا او مندوبا او واجبا فقط على ما اشار اليه المصنف بقوله وقيل بالواجب قوله وقيل المها ه ن
البطلان الى اخره اقول البطلان نقيض الصحة في العبادات والمعاملات فهو في العبادات
عبارة عن عدم ترتب الاثر عليها لا غير او عدم سقوط القضا في المعاملات عن عدم ترتب الاثر عليها
لا غير والفساد يراد فه عندنا وقالت الحنفية ما لم يشرع باصله ووصفه باطل وما شرع باصله دون
وصفه فاسد وتحقيق ذلك ان الشي اذا وجد في الخارج مشتملا على الشرايط والاركان فصحيح فان ورد
نهي عن ذلك الشي فان توجه الى شي من الاركان والشرايط سواء كان في العبادات كالصلاة بدون القراة
او بدون استقبال القبلة او في المعاملات كبيع الاجنة في بطون الامهات المسماه بالملاقيح لعدم
الركن وهو المبيع فباطل وان توجه الى شي من الاوصاف كصوم يوم النحر في العبادات وكالربا في المعاملات
فان الزايد لما كان نوع المزيد عليه كان بمنزلة المزيد عليه ففاسد وان كان النهي راجعا الى مجاور فمكروه كالصلاة
في الدار المغصوبة ولهذا لو اسقط الزايد في مثله الربا صح البيع بنا على استجماع الشرايط والاركان قال
بعض المحققين انه صح لهم ذلك اي صحة البيع مع طرح الزيادة لا مناقشة معهم في التسمية ولنا في هذا الكلام
نظر لان ثبوته عند الخصم لا يعتبر وعندهم ثابت بل ثبوته متواتر وانما الاخط المصنف رحمه الله بما اشر
اليه ولذا لم يذكر ان الخلاف لفظي ولا حاجة الى نسبة المصنف الى الذهول كما فعله بعض الشارحين
فان الشارح يجب عليه حمل كلام المتن على محمل صحيح ما امكنه والا يكون جارحا لا شارحا والله اعلم
قوله والادا الى قوله والقضا اقول هذا تقسيم للحكم باعتبار متعلقه اذ الادا والقضا والاعادة
صفات الفعل فعلى ما ذكره المصنف الادا فعل بعض كله او بعضه في الوقت المقدر له شرعا فخرج ما لا وقت
له كالنوافل المطلقة والمتعلقة بالاسباب وخرج ايضا ما قدر له وقت لا شرعا كالزكاة اذا عين الامام
لاخذها شهرا فان تعيين الامام لذلك الشهر لا يصيره وقتا لها اذا صادف الوقت الذي قدره
الشارع والبعض في قول المصنف وان كان يتناول اقل قليل لكنه اطلق بنا على ما علم في موضعه ان المراد
ركعة فما فوقها لورود النص مقيدا بها فالحق ما فوق الركعة بها للحوي الخطاب ثم قوله بعض
يصدق على ما اذا فعل بعضه قبل الوقت وبعضه في الوقت مع عدم الجواز اجماعا ولعله اعتمد
على ظهوره فلم يتحاش عن لفظ البعض وان افاد ما ذكرناه من ان الركعة من الصلاة اذا وقعت
في الوقت فالكل ادا ولكن يتناول بعمومه بعض الصور مع انه لا يتصور فيه ذلك فالاولى
عدم ذكره كما اختاره الجمهور وقوله والمؤدي ما فعل مستدرك لانه اذا علم الادا فالمؤدي
معلوم بلا ريب لكنه قصد نوع تعريض بابن الحاجب حيث قال والادا ما فعل في وقته المقدر
له فرده المصنف بان ذلك هو المؤدي لا الادا ولا مواخذه على ابن الحاجب لان الادا يطلق على
المعنى المصدري وعلى المؤدي فهو قد استعمله في المعنى الثاني والدليل على ذلك قوله ما
فعل في وقته المقدر له فالوقت حقيقة للمؤدي لا للادا بالمعنى المصدري القايم بالفاعل
ولهذا شرح المولى المحقق على طبق كلامه مال الادا ما فعل في وقته المقدر له ثم قال وما لم يقدر
له كالنوافل ولا شك انما فعل هو المؤدي وكذلك النوافل التي احترز عنها هي ليست بمعنى مصدريا

هو المراد المصطلح عند القدماء والاثنين

قال

قال الامام في المحصول الواجب اذا ادي في وقته سمي ادا وان ادي خارج الوقت سمي قضا وهذا
صريح فيما اشرنا اليه وهنا بحثان احدهما ان كلام المصنف صريح في ان الاعادة ليست من قبيل الادا
بل الاقسام الثلاثة عنده متباينة وهو خلاف المصطلح وخلاف ما عليه المحققون اذ الاعادة
ما فعلت في الوقت المقدر له ثانيا لاختلال في الاول ثانيهما ان قوله مطلقا في تعريف الوقت
بانه الزمان المقدر له شرعا مطلقا مما لا حاجة اليه اذ مقصوده بتلك الزيادة شمول
الموسع والمضيق وذلك الشمول حاصل بدونه اذ يصدق على الكل انه الوقت المقدر شرعا فان
قيل لا بد من قيد اولا ليخرج الوقت المقدر ثانيا لانه مما قدره الشارع مع ان الفعل الواقع فيه
لا يتصف بالادا كصلاة الناسي اذا ذكرها قلت لا يحتاج الى ذلك اذ الوقت صار حقيقة عرفية
في المعنى الاول فلا يتناول ذلك الا بقرينة والله اعلم قوله فالقضا الى قوله
والاعادة اقول لما فرغ من الادا شرع في بحث القضا فقال كل الوقت خارجه وقيل ان وقع
البعض خارجا فذلك الفعل قضا ايضا وتوضيحه ان الادا لما كان عبارة عن الفعل الواقع في الوقت المقدر له
شرعا كلا او بعضا مخصوصا كالركعة على ما سبق فالقضا ضد الادا فبالضرورة يكون عبارة عن الفعل
الواقع خارج ذلك الوقت المذكور كلا او بعضا اي لا يقع كله في الوقت ولا ذلك البعض المذكور وقوله
استدراكا لما سبق له مقتضى احترز عما اذا ادى الصلاة في الوقت ثم اعادها خارجه جماعة او صلاة
قضا ثم صلاها جماعة اذ لا يسمى قضا لعدم الاستدراك كما لا يسمى اعادة وعبر بالمقتضى ليشمل المندوب
فان النوافل الموقتة كما تسمى ادا اذا وقعت في الوقت تسمى قضا اذا وقعت خارج الوقت على ما هو المختار
خلافا للشيخ ابن الحاجب والشارح المحقق وقوله مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب على المستدرك
بل يكفي تقدم السبب سواء كان واجبا على المستدرك كمن ترك صلاة متعمدا او لم يجب مع امكان الادا كصوم
المسافر والمريض او لا يمكن كصلاة النايم والمغمى عليه فان الفعل منهما والحالة هذه محال عقلا او يمكن عقلا
ويمتنع شرعا كصوم الحايض قوله والمقضي المفعول تعريض بابن الحاجب كما سبق التنبيه عليه فان قلت
على ما ذكرتم من ان الادا هو الفعل الواقع في الوقت المقدر شرعا لم يسمون الحج الذي ياتي به المفسد في الثاني
قضا مع ان الحج وقته العمر كله قلت لما شرع فيه وتلبس بافعاله تضيق عليه الوقت وذلك كما اذا تلبس
بافعال الصلاة مع ان الصلاة واجب موسع تتضيق عليه الوقت ومن هذا التقرير انحل شبهة اخرى وهي
ان الحج والصلاة كل منهما من قبيل الموسع فلم عصى بالموت في اثنا وقت الحج بدونه ولم يعص بالموت في اثنا
وقت الصلاة الصلاة بدونها تامل وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاما يتعجب منه وهو انه شرح
البعض في قول المصنف في تعريف الادا بالركعة على ما قررناه ثم قال هنا كلاما حاصله ان القضا
هو الفعل الواقع خارج الوقت او بعضه ولو كان ذلك البعض اكثر من ركعة فورد عليه انك قلت
ان ادراك الركعة ادراك للصلاة فاجاب بان ذلك فيمن زال عذره كالجنون وقد بقي من
الوقت ركعة وكل هذا سهو ظاهر اذ مسيلة العذر غير مسيلة الادا وهي ان يترك المعذور
وقد بقي من الوقت قدر ركعة او تكبيرة وخلا المكلف عن العذر بقدر ما يسع تلك الصلاة
تجب تلك مع ما قبلها ان امكن الجمع والا فهي فقط فالكلام هنا في الوجوب سوا صلاها اولم

وهو منه المحلي

يصلها ابدا او صلاها كلها خارج الوقت والمسئلة الاولى مطلقة فيمن ادرك من الوقت قدر ركعة اي دخل في الصلاة وتلبس واوقع ركعة في الوقت الشرعي والباقي خارجه قال ابن احدي المسئلتين من الاخرى والله اعلم **قوله والاعادة فعلها في وقته ثانيا اقول** وتقدم ان الاعادة عند المحققين من قبيل الاداء وان الاداء فردان احدهما الواقع في الوقت مستجمعا للشرائط والاركان والاخر هو الواقع في الوقت مع كونه مسبوقا باداء مختل قوله وقيل لعذر في تعريف الاعادة هو الذي فعل ثانيا لعذر وهذا اعم لشموله الخلل وغيره من فضيلة الجماعة ولما كان شان الخلل معلوما مما تقدم من وقوع التعريف الصلاة المكررة فانها معادة لعذر الجماعة وانما لم يقيد التكرير بالجماعة للعلم به اذ لا قائل بان الصلاة الخالية عن الخلل بدون ادرك الجماعة تعاد وقال بعض الشارحين الخلل فوات شرط او ركن كالصلاة مع النجاسة او بدون الفاتحة سهوا قلت قوله سهوا سهو منه اذ الحكم لا يتفاوت في ترك الفاتحة بالسهو والعمد اجماعا وقد سبق اشارة الى ان عند المصنف الاقسام متباينة وان الاعادة قسيم الاداء لا قسم منه لانه اخره عن القضاء وان لم يجعل احتمل ان يجعل قسما منه بان يقال لم يقيد الاداء بان لا يكون مسبوقا بالخلل لكن خلاف الظاهر ومن ادعى ظهور العكس فقد عكس الظاهر **قوله والحكم الشرعي ان تغير اقول** هذا تقسيم اخر للحكم بالنظر الى موافقة الدليل وعدمه والرخصة لغة السهولة واليسر واصطلاحا هو الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر ثم قوله ان تغير الى سهولة اولى من قول غيره هو ما جاز فعله مع قيام السبب لشموله الترك كاكل الميتة وقصر الرباعي وكذلك تبديل السبب بالمحرم لعمومه فخرج من الرخصة الحكم الثابت ابتداء لعدم التغيير وخرج ما نسخ حكمه لعدم قيام السبب للحكم الاصلي وخرج ما خص من العام ايضا لان التخصيص هو بيان ان المخرج لم يكن داخلا تحت الحكم وخرج ايضا وجوب الاطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه عند فقدها واجب ابتداء كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا اخرج التيمم على فاقد الماء لانه الواجب في حقه بخلاف التيمم للجرح ونحوه ثم الحكم الذي وصف وهو المسمى بالرخصة تارة يكون واجبا كاكل الميتة ومندوبا كالقصر اذا بلغ السفر ثلاث مراحل ومباحا كالسلم وخلاف الاولى كفطر مسافر لم يتضرر بالصوم ثم وتمثيل المصنف للمباح بالسلم اولى من تمثيل ابن الحاجب والبيضاوي بفطر المسافر لانه ان اريد بالمباح ما سبق في تقسيم الحكم وهو الذي تساوي طرفا الفعل والترك فيه فلا يستقيم فطر المسافر مثالا له لانه ان لم يتضرر فالصوم اولى وان تضرر فالفطر وان اريد به اعم وهو ما اذن الشارع في تركه في الجملة اندرج تحته المندوب والجواب بانه اريد فطر المسافر مطلقا مع قطع النظر عن التضرر وعدمه لا يجدي نفعا ثم تمثيل المصنف ايضا بحث لان كون السلم رخصة لان عموم النهي في حديث حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده يوجب حرمته وحاجة المفلس اقتضت الرخصة ثم قال ويمكن ان يقال افتراق البيع والسلم في الشرط لا يخفى احدهما بالرخصة فقول الراوي نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وارخص في السلم تجوز في الكلام قلت ويؤيده ما قاله ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير اية المداينة وهو انه تعالى لما حرم الربى اباح السلم ويؤيده ايضا اتفاق الفقهاء على ان السلم نوع من البيع والرخصة لا يكون ممنوعا من العزيمة

هذا

هذا او كلام الجمهور ظاهر في ان ما عدا الرخصة من الاحكام عزيمة وقال بعض المتاخرين لا يوصف الحكم بالعزيمة ما لم يقع في مقابلة الرخصة والله اعلم **قوله والدليل ما يمكن التوصل قوله والحد اقول** الدليل لغة المرشد اي الدليل هو الشيء الدال وهو الذي ينصب ما فيه دلالة ولذلك العالم يحتاج في دلالته بكسر اللام واما العالم بفتحها وهو الذي نصب للدلالة واصطلاحا ما اشار اليه بقوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري كالعالم للصانع واشار بلفظ الامكان الى ان النظر فيه بالفعل لا يشترط لان حدوث العالم دليل الصانع نظر فيه او لم ينظر وقيد النظر بالصحيح اذ النظر الفاسد لا يوصل الى مطلوب هذا واضح في نظر فاسد للمادة دون الصورة او فاسد الصورة وحدها فانه لا يفيد قطعا واما اذا كان فاسد المادة وصحيح الصورة فهو مستلزم لان الكواذب اذا صحت صورتها يستلزم المطلوب وقد بين كيفية تكذيب تركيب الكواذب للاستنتاج في المنطق وقيد المطلوب بالخبري احترازا للمعرف فان المطلوب فيه تصوري والنظر هو الفكر وقيل النظر ملاحظة الفكر والفكر هو حركة النفس في المعقولات من المطالب الى المبادي لطلب علم او ظن وان كانت في المحسوسات تسمى تخيلا ثم منها الى المطالب كما اذا توجهت النفس الى اثبات حدوث العالم فالمطلوب الذي هو حدوث العالم هو مبدا الحركة الاولى التي تشبه الحركة الهابطة فاذا ابتدات منه واخذت في طلب المقدمات الموصلة الى ذلك المطلوب وحصلت المقدمات عندها فقد تمت الحركة الاولى فاذا شرعت في ترتيبها فذلك هو ابتدا الحركة الثانية التي تشبه الحركة الصاعدة فوق الاولى تحصل مادة الفكر فيلزم النتيجة على ما سيشير اليه عن قريب مثال ذلك في المطلوب المذكور ان ينظر في المطلوب العالم فيراه متغيرا ظاهرا وقد ثبت ان كل متغير حادث لعدم تطرق الحدوث الى القديم فنقول العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث ثم يجب ان نعلم ان قولنا العالم دليل الصانع عند الاصوليين انه يمكن التوصل به اي بالنظر في احواله الى وجود الصانع نريد به قبل النظر فيه واما بعد النظر لا بد من مقدمتين صغرى تشتمل على موضوع المطلوب وكبرى تشتمل على محموله كما يظهر بادنى تامل في المثال المذكور وانما اطلق المصنف ولم يقيد بالعلم كما فعله بعضهم ليتناول الامارة اذ دلت النتيجة امارات فلا يفيد الا الظن واختلفت الفرق الثلاثة اعني الاشاعرة والمعتزلة والفلاسفة في حصول المطلوب بعد النظر الصحيح هل هو واجب عقلا لا يجوز تخلفه عن ترتيب المقدمتين على الوجه المعتبر ام لا قالت الاشاعرة يجب عادة لا عقلا اذ لا وجوب ولا ايجاب على الله تعالى والمطالب الحوادث لها مستندة اليه ابتداء واختيارا ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل لكن جرت عادته بان يفيض على نفس المستدل بعد النظر الصحيح مادة في صورة مطلوبه الذي توجه الى تحصيله والمعتزلة ذهبت الى تحصيله بالتوليد والتوليد هو ان يوجب وجود شيء وجود شيء اخر كالنظر هنا فانه وجد من الناظر بلا واسطة وبواسطته تولد منه المطلوب فالنظر فعل الناظر مخلوق له من غير واسطة والنتيجة الحاصلة بعده فعله بواسطة فيسمى توليدا فعندهم كل فعل صدر عن الحيوان بلا واسطة يسمى

مباشرة وكل فعل احتاج في صدوره الي واسطة تولیدا وذهبت الفلاسفة الي اللزوم العقلي
اي بعد اشتمال النظر على الشرايط المعتبرة لا يجوز التخلف بوجه لما تقرر عندهم من ان المبدا عام الفيض
والنفس بواسطة المقدمات المرتبة المشتملة على شرايط الصحة مادة وصورة قد استعدت لقبول
الفيض فلا يجوز التخلف اذ لا مانع من الطرفين والجواب ان المختار لا يجب عليه شي وقد اثبتنا في محله
انه مختار تعالى وتقدس ومما يجب التنبيه له ان المعتزلة وان قالوا بالتوليد لكن وافقوا الفلاسفة
اذ التوليد لازم للمباشرة كحركة المفتاح لحركة اليد واعلم ان كلام المصنف منظور فيه من وجهين الاول
انه لم يذكر العلم في تعريف الدليل ليشمل الامارة على ما ذكرنا ثم افرد ذكر العلم وقال هل العلم
عقيبه مكتسب وكان المناسب ان يقول هل الحاصل الثاني انه لا خلاف عندهم في ان العلم الحاصل او الظن
بعد النظر في الدليل مكتسب لان كل استدلالي كسبي ولا عكس وما نقل عن بعض المشايخ ان العلم الحاصل
بعد النظر ضروري معناه انه لا تاثير لقدرة العبد فيه لانه لا يحتاج الي الكسب اذ كل نظري كسبي
اجماعا ولا عكس وفي بعض الشروح هنا كلام غريب هو ان الظن كالعلم في الاكتساب دون اللزوم
والعادة اذ لا ارتباط بين الظن وبين شي اخر ولم يدر ان النتيجة لازمة للمقدمتين سوا كانتا

شرح المحلي

ظنيتين او قطعيتين لان العلم بالمطلوب من القطعيات عند الاشاعرة لما كان يخلق الله تعالى عادة
فكما انه جرت عادته بخلق العلم في القطعيات فكذلك الظن في الظنيات وقد اشتبه عليه احد
المذهبين بالاخر فان حصول المطلوب لما كان على وجه اللزوم والوجوب عند الفلاسفة ففي
الظنيات لا لزوم عندهم لابتنايه على اللزوم العقلي واما في العادات لا فرق واعلم ان كلام
الامدي يشعر باللزوم العقلي وقد صرح به الامام في المحصل وليس بشي لانه قد ثبت انه تعالى
فاعل بالاختيار ولا لزوم مع الاختيار فان قلت لم لا يجوز ان يجعل متعلق الاختيار الملزوم وكلما وجد
الملزوم وجد اللازم فينتجه ما قالوا قلت كما ثبت انه مختار ثبت ان الاشيا كلها مستندة

م

اليه ابتدا فيجب استناد وجود اللازم اليه اختيارا ابتدا فلا يتم اللزوم العقلي وانما اطنبنا الكلام
في هذا المقام لانه من مزال اقدام الافاضل والله اعلم قوله والحد الي قوله والكلام
في الازل اقول الحد لغة المنع واصطلاحا عند الاصوليين هو الجامع المانع اي الشامل

الواو ح (?)

لجميع افراد المحدود المانع لدخول غيره فيه ولا نظر عندهم في كون المعرف ذاتيا او عرضيا او مركبا
منهما ويقال للتعريف المانع الجامع المطرد المنعكس فالمطرد راجع الي كونه مانعا لانه معناه كلما
وجد الحد وجد المحدود فهو مطرد اي مانع عن دخول غير افراد المحدود والمعكس هو عكس الطرد المذكور
عرفا اي كلما وجد المحدود وجد الحد وبعضهم اخذه من عكس الاثبات الذي هو النفي اي كلما انتفى الحد
انتفى المحدود فقد حكم بما ليس بمحدود على كل ما ليس بحد والمال واحد وقد استوفينا الكلام في بحث
الحد في تعريف الاصول فراجعه والله اعلم قوله والكلام في الازل اقول
اختلف في ان الكلام في الازل اي المعنى القديم القايم بذاته تعالى هل يسمى خطابا ام لا
وهذا البحث لفظي اذ هو مبني على تفسير الخطاب وقد سبق منا اشارة اليه وهو ان من فسر
الخطاب بتوجيه الكلام نحو الغير للافهام لم يسميه خطابا ومن فسره بالكلام الموجه نحو الغير

للافهام

للافهام قال لان الحاصل المعنى الاول انه الذي شانه ان يفهم في الجملة وحاصل الثاني
انه الذي افهم بالفعل اذ اسم الفاعل حقيقة في الحال فيفهم ان يكون في الازل مفهما بالفعل
وهو محال ويتفرع على كونه خطابا في الازل كونه حكما فيه بحيث لا خطاب لا حكم هكذا قيل
واقول التعريف الثاني لا يصح على مذهب الاشعري القايل بقدم الحكم وتنوعه الي امر ونهي في الازل
اذ يستحيل ان يكون امرا في الازل ويكون خطابا بالمعنى المذكور ثانيا وما ذكره بعض الشارحين من
ان الاصح انه خطاب في الازل حقيقة بتنزيل المعدوم منزلة الموجود فشي لا يعقل ولا يلتفت اليه
فان قلت الذي علم من كلامك ان مذهب الاشعري قدم الحكم لكونه قايلا بقدم الكلام
وقدم الكلام وان لم يستلزم قدم الحكم والخطاب لكن لجواز كون الكلام قديما وهما حادثان لحدوث
التعلق لكن اجماع الاشاعرة على ان الحكم خطاب الله وكلاهما قديم وعند الاشعري ان القدرة على
الفعل معه زمانا واذا كان المكلف معدوما في الازل وقد حكم عليه فيه فيلزم ان يكون جميع التكاليف
واقعة بدون القدرة قلت التحقيق في هذا المقام ان التعلق بين الحكم وبين فعل المكلف تعلقان
عقلي وهو ان زيدا اذا وجد وبلغ الي حد معلوم وهو حد البلوغ فهو مامور بالصوم مثلا فاذا وجد
بالفعل وبلغ الحد المذكور توجه اليه الخطاب بايقاع الفعل وهذا التكليف التنجيزي هو الذي
يستلزم القدرة مع الفعل لا العقلي وبما قررناه زال اشكال اخر وهو ان كلامه في الازل صفة واحدة
فلو كان الحكم قديما لزم التعدد ضرورة ان الاحكام متعددة لان الازلي لا تعدد انما هو بالنسبة
الي التعلق وذلك حادث فيما لا يزال فاندفع الاشكال والله اعلم بحقيقة الحال والذي ذهب الي
عدم تنوعه في الازل ليس له دليل الا ان هذه الاقسام حادثة لتوقف الامر على وجود المامور
لعدم تعقله بدون المامور وقد عرفت تحقيقه بما لا مزيد عليه قوله والنظر الفكر
اقول هذا التعريف للقاضي ابي بكر الباقلاني وعبارته النظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن
قال الامدي فسر النظر بالفكر ثم عرفه تنبيها على اتحادهما معنى عند المنطقيين واستبعده المحققون
اذ لم يعهد مثله في التعريفات قيل تفسيره بانه الذي يطلب به علم او ظن ينتقض بالقوة العاقلة
وساير الات الادراك لصدقه عليها قلت المتبادر من الباء السببية القريبة فلا
انتقاض ولو حمل في عبارة المصنف الفكر على التفسير كان الانتقاض ظاهرا لعدم الباء
قيل الظن الغير المطابق حصل ولا يطلب والمطابق اي ما علم مطابقته علم فذكر الظن مستدرك
اجيب بان المطابق قد يطلق لا من حيث الجزم بل من حيث الرجحان فلا محذور قلت الا حسن الاوجه
منع الحصر والاستدلال (?) ثالث وهو ان المطلوب هو المشعور به بوجه ما وليس معلوما الا مطابقته
ولا لا مطابقته مع الرجحان لا مع الجزم بحسب الظاهر وهو الظن والمال واحد وقد استوفينا الكلام
فيما يتعلق بالنظر والفكر في مباحث الدليل بما لا مزيد عليه فراجعه والله الموفق قوله والادراك
الي قوله والعلم اقول الادراك لغة الوصول يقال ادركت الثمرة اذا بلغت حد الكمال
ورتبة الانتفاع بها واصطلاحا انتقاش النفس بالصورة الحاصلة فيه بعد ما لم يكن حاصله
وهو مطلق التصور ومترادفات فان قيد بعدم الحكم كان تصورا ساذجا وان قيد بالحكم كان تصديقا فالتصور

قايله المولى عضد الملة والدين

هو المحقق المحلي

قايله العلامة التفتازاني

قلة

يطلب

هو ادراك الشي سوا كان بالكنه او بوجه وما قيل انه وصول النفس الى المعنى ان لم يكن بتمامه يسمى شعورا
لا يوافق كلام المنطقيين والمصنف ماش على اصطلاحهم تعود المصنف الادراك بلا حكم عقود كيه
حزازة لا يحامله انه اذا لم يقيد بعدم الحكم لا يطلق عليه التصور ثم التصديق ان كان ثابتا جازما
لموجب فعلم والموجب اما حس او ضرورة او عادة او دليل قطعي وان لم يوجد موجب مع الحكم الجازم
فذلك الحكم اعتقاد اما صحيح كاعتقاد المقلد بان الواحد سنة اعتقادا جازما مطابقا للواقع او
فاسد كاعتقاد الفلاسفة قدم العالم والحكم الغير الجازم اما راجح او مساو او مرجوح فالاول
الظن والثاني الشك والثالث الوهم ولما كان المقسم هو التصديق والتصديق اما نفس الحكم
او الحكم جزوه ولا يبعد عند توجه الاعتراض بان الشك عبارة عن تساوي الطرفين والوهم هو الطرف
المرجوح الذي هو ابعد من الشك فكيف يجوز تقسيم التصديق اليهما ضرورة وجود المقسم في الاقسام
وهذا سوال مشهور وما نقل عن امام الحرمين والغزالي رحمهما الله ان الشك اعتقاد ان ليس ظاهرا
لان الشك لا اذعان فيه لاحد الطرفين وكون الشك مشتملا على حكم خلاف المنقول والمعقول
فان صح هذا النقل عنهما فتاويله ان الشك يحتمل كلا من الاعتقادين بدلا عن الاخر وهذا التاويل
لا يدفع الاشكال عن كلام المصنف لانه جعل التصديق المشتمل على الحكم مقسما بل الجواب ما اشار اليه افضل
المتاخرين في بعض كتبه الكلامية ان ذكرهما ليس من حيث انهما من اقسام التصديق بل لان امتياز
اقسامه موقوف عليهما اذ لا يمكن الاقسام على الوجه الاكمل الا بملاحظتهما فاوردهما في معرض
التقسيم اعتمادا على ان عاقلا لا يقول عند تساوي الطرفين او مرجوحيه احدهما ان المساوي
او المرجوح حكم قوله العلم الى اخره قوله يريد ان يبين احد الاقسام المذكوره وهو الاعتقاد الجازم
المطابق لموجب المسمى بالعلم عندهم وحاصل ما ذكره المصنف ومن تقدمه ان في تصور ماهية العلم
بكنه حقيقته طرقا فذهب امام الحرمين ومن تبعه كثير من المحققين الى انه ممكن ولكنه
عسر جدا وما نقل عنه في وجه العسر ان تحديد الماهيات الحقيقية والاشيا المحسوسة
مشكل لالتباس الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة فتعريف الادراك بالطريق الاولى
لخفا الجنس والفصل فيه ثم قال فالوجه في ذلك ان يميز العلم عن غيره بالقسمة والمثال
واعترض الامدي بان القسمة والمثال ان افادا تمييزا عن الغير فذاك رسم له والا فلا
فايدة فيهما وهذا الكلام انما يرد على الامام ان لو نفى مطلق التعريف بل انما نفى تحديدا يفيد
معرفة كنه العلم والاحاطة بحقيقته فكيف يرد عليه ما اورده قال الامام تارة ضروري
فلا يحد وتترك تارة وعرفه بانه الحكم الجازم المطابق لموجب اي لو كان كسبيا لكان يعرف
والتبس هذا على بعض الناس فقال وحده مع قوله انه ضروري لكن يعد حده فثم هنا للترتيب
الذكري لا للمعنوي هذا كلامه فتامله واستدل الامام على مذهبه بوجهين الاول ان غير
العلم انما يعلم به فلو علم العلم بغيره كان دورا الثاني ان كل احد يصدق بوجوده والتصديق
المتعلق بوجوده اخص من مطلق التصديق واذا كان الخاص بديهيا فالعام ايضا كذلك
فعلم ان ماهية العلم معلومة واجيب عن الاول بان غير العلم يتوقف معرفته على حصول العلم

م

مع السيد

به وتصور العلم يتوقف على تصور الغير فلا دور وعن الثاني بان كل احد يصدق بوجوده ولكن
لا يلزمه تصور ذلك التصديق حتى يلزم منه تصور العلم والحاصل ان حصول الشي لا يستلزم تصوره
كالجواد فان الجود موجود فيه مع عدم تصوره اياه ثم قول المصنف وقيل ضروري لا يخلو عن
حزازة لانه يشعر بان الامام مع كونه قايلا بانه ضروري يجوز تحديده وقد عرفت انه ليس كذلك
قوله ثم قال المحققون العلم لا يتفاوت اراد به امام الحرمين ومن تابعه لانهم ذهبوا
الى ان الاعتقاد الجازم المطابق لموجب سوا كان ذلك الموجب عقلا او عادة او حسا او دليلا لا يقبل
التفاوت ولو بادنى شي والا لم يكن يقينا والجلا والخفا الذي يوجد بين اليقينيات انما هو من
المتعلقات كقولنا الواحد نصف الاثنين فانه اجلى من كون الكل اعظم من الجزو وفيما ذهبوا اليه
نظر لان الايمان تصديق خاص مع ان مذهبهم ان نفس ذلك التصديق يزيد وينقص من غير انضمام
شي اخر اليه وايضا تقسيم اليقين في الكلام القديم الى علم اليقين والى عين اليقين فيه دلالة
ظاهرة على تفاوت مراتب اليقين كما صرح به بعض الفضلا في تفسيره واعلم ان الصحيح والمختار
انه كسبي ويعرف ولم يذكره المصنف فكانه يميل الى انه ضروري او عسر واولى ما قيل في
تحديده صفة تنجلي به المذكور او صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فيخرج الظن والاعتقاد
الجازم بدون موجب والشك والوهم وهو ظاهر قوله والجهل الى اخره عرف الجهل بتعريفين
احدهما انتفا العلم بالمقصود والثاني تصور المعلوم على خلاف هيئته فالاول هو الجهل المعروف
بالبسيط والثاني هو الجهل المركب ووجه التسمية ان في الاول شيا واحدا حكم عليه بانه جهل وهو
انتفا العلم بما شانه ان يعلم والثاني مركب قيل لانه مشتمل على جهلين لكونه جاهلا في الواقع
وجاهلا بانه جاهل وهذا غير صحيح لان الجهل المركب هو اعتقاد جازم ليس بواقع واقعا وما ذكره
هذا القايل لا يستلزمه لان الجهل بالجهل يصدق بانتفا العلم بانتفا العلم بالشي مع عدم الاعتقاد
بشي فتامل بل الحق انه مركب لان انتفاء العلم حاصل فذاك جهل واعتقاده انه ليس كذلك خلاف الواقع
هو جهل اخر وقوله بالمقصود اي ما من شانه ان يقصد ويتوجه اليه ليعلم سوا كان العلم به ممكنا
او مستحيلا وما قيل ان قوله بالمقصود يخرج ما لا يقصد كاسفل الارض فان انتفا العلم به لا يسمى
جهلا مما لا يساعده عقل ولا نقل وقول المصنف بتصور المعلوم يريد به ما من شانه ان يعلم والا في
الجهل لا علم والله اعلم وقوله على خلاف هيئته اي صفته يستلزم الحكم عليه كما ذكرنا انه الاعتقاد
الغير المطابق والا لما نتشه في ذلك اذ مطلق التصور مرادف للعلم بمعنى حصول صورة الشي
في الذهن فكما لا يصح اطلاق العلم على التصديق يصح اطلاق مرادفه عليه والسهو هو الذهول
عن المعلوم مع بقا صورته المرتسمة في القوة الحافظة والنسيان زوال صورته عن القوة الذ
قوله مسيلة الحسن لما هو ورد الى اخره الحسن والقبح عند الاشاعرة لما لم يكونا ذاتيين للفعل
للتكلف بل شرعيين بمعنى ان ما ورد الشرع بتحسينه فهو حسن وما لا فلا اختلفت كلمتهم في تفسير
قال بعضهم الحسن ما امر الشارع بالثنا على فاعله والقبيح ما امر بالذم له فالمباح وفعل
غير المكلف غير حسن بهذا التقسيم وكذلك المكروه والقبيح هو الحرام اذا المراد ان الفعل الذي

وهو البيضاوي

قاله المحلي

كورة

ها

امر بالثنا على فاعله يصلح ان يكون متعلق الثواب والذي ذم فاعله يصلح ان يكون سببا للعقاب ومنهم
من قال ما لا حرج في فعله فهو حسن وما فيه حرج فقبيح فالمباح وفعل غير المكلف والمكروه حسن
لا نتفا الحرج فيها وفعل الله تعالى حسن بالتفسيرين وكلام المصنف لا يوافق شيا من المذهبين
اذ المكروه على التفسيرين اما حسن او واسطة وقد دخله المصنف مع خلاف الاولى في القبيح
وما نقله عن امام الحرمين دال على ان المختار عنده هو التفسير الاول وقد سبق في بحث الاحكام
تحقيق معنى الحسن والقبح بما لا مزيد عليه فراجعه **قوله مسيلة جايز الترك ليس
بواجب اقول** قد سبق في تعريف الحكم وتقسيمه ان الوجوب عبارة عن اقتضا الفعل مع عدم
جواز الترك يعني ماهيته مركبة من هذين الامرين والمركب ينتفي بانتفا احد اجزايه فلا يعقل
ان يكون جايز الترك واجبا وقد خالف في ذلك الكعبي من المعتزله وبعض الفقها اما شبهة الكعبي
فهي ان ترك الحرام واجب والمباح مما يحصل به ترك الحرام فيكون واجبا قيل له ان المباح ليس متعينا
لذلك لانه يحصل بالواجب والمندوب ايضا قال فليكن من الواجب المخير كخصال الكفارة
قيل له معارض بالاجماع فلا يلتفت اليه قال دليلي قطعي يجب تاويل الاجماع بالنظر الى ذات الفعل
لا الى ما يستلزمه من ترك الحرام وقال بعض الافاضل **الجواب** الذي لا محيد عنه هو ان ما
لا يتم الواجب الا به لا يلزم ان يكون واجبا شرعيا بل قد يكون امرا عقليا والمباح بالنظر الى ترك
الحرام كذلك وفيه نظر اذ الكعبي يدعي ان المباح الذي تعلق به الاباحة التي هي احد الاحكام
الشرعية من ما صدقات الواجب الشرعي وفرد من افراده فكيف يسلم ما ذكره هذا القايل
واقول التحقيق في هذا المقام هو ان ترك الحرام له معنيان احدهما عدم ارتكاب الحرام
الذي لا تاثير للنفس فيه كما يظهر ذلك في النايم اي المعنى العدمي والثاني كف النفس عند
القدرة على المحرم واجتماع الاسباب وهذا المعنى المتنازع فيه كما ظهر من تعريف المحرم بانه
يعاقب فاعله ويثاب تاركه ضرورة ان الثواب انما يترتب على الفعل الاختياري المعروف بالقصد
والنية على ما صرح به قوله عليه افضل الصلاة واكمل التسليم انما الاعمال بالنيات والا لزم
ان يكون مثابا على ترك جميع المحرمات ولم يقل به احد فاذا تقرر هذا فنقول ذلك الكف
واجب لثبوت استلزامه الثواب وليس بمباح لان المباح لا ثواب فيه وانتفا اللازم يوجب
انتفا الملزوم **واما قول الفقها** ان الصوم يجب على الحايض والنفسا والمريض او على
المسافر دون الحايض والمريض لكون عذرهما غير اختياري فلهم على ذلك دليلان ضعيفان
احدهما ان الشهود الشهر موجب للصوم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهولا
ممن شهد الشهر الجواب ان الموجب انما يوثر عند ارتفاع الموانع الا ترى ان الصبي والمجنون
ممن شهد الشهر ولم يقل بالوجوب عليهما الثاني وجوب القضا عليهم فلو لا لم يكن الادا واجبا
لما وجب القضا قلنا ممنوع قد حققنا في بحث الادا والقضا ان سبق الوجوب في الجملة كاف في لزوم
القضا ولا يشترك الوجوب على القاضي كما يظهر ذلك فيمن نام جميع الوقت فانه يجب عليه القضا
اجماعا مع انه غير مكلف في ذلك الوقت اجماعا لانه غافل والغافل لا يكلف على ما سبق تحقيقه

ثم

ثم قول الامام الرازي ان الواجب احد الشهرين على المسافر ان اراد ان الواجب عليه
ابتدا احد الشهرين ليكون من قبيل الواجب المخير كخصال الكفارة على ما ذهب اليه بعض الشارحين
فليس كذلك لان الصوم عزيمة والافطار رخصة وان اراد ان الشرع اباح له الافطار لعذر السفر
فليس في كلامه زيادة فايدة وقد حكم المصنف بان الخلف لفظي لعدم اختلاف الاحكام باختلاف عبارتهم
قوله والمندوب مامور به اقول قد اختلف في ان المندوب هل هو مامور به ام لا بعد اتفاقهم
على انه ليس مكلفا به ويجب ان يعلم ان الاختلاف انما هو في لفظ الامر المركب من الهمزة والميم
والرا لا في مسماه لانه التي هي صيغة افعل ونظايرها اذ لا مخالف في ان صيغة افعل ترد للندب
بل للاباحة ايضا ومنشا الخلاف تفسير معنى لفظ امر الشارع بكذا هل هو حقيقة في الايجاب
ام هو للقدر المشترك فمن ذهب الى الاول لا يسعه القول بان المندوب مامور
به ومن ذهب الى الثاني ساوى للامر الواجب والمندوب عنده لا يتفاوت لانه
حقيقة فيهما قال الغزالي المندوب مقتضى لكن مع سقوط الذم عن تاركه والواجب
مقتضى لكن مع ذم تاركه ثم قال وقال قوم المندوب غير داخل تحت الامر وهو فاسد
واستدل على بطلانه وهذا الكلام لا يدل على المقصود وهو كون لفظ الامر حقيقة في الندب
على ما هو المتنازع فيه لكن صرح في موضع اخر من المستصفى بان لفظ الامر مشترك بين
الايجاب والندب فاستقام ما ذكره ولما كان معنى التكليف الزام ما فيه كلفة اي مشقة
لم يكن المندوب مكلفا به خلافا للاستاد ابي اسحاق رحمه الله حيث قال لما امر به
على وجه الطاعة فقد كلف به قلنا ممنوع لانه في سعة من تركه فلا الزام ونقل المصنف عن
القاضي ابي بكر الباقلاني انه قايل بان المندوب والمباح مكلف به وزاد بعض الشارحين المكروه
ايضا وذكر الاستاد معه واقول ان صح هذا النقل عنهما يؤول بان مرادهما ان هذه الثلثة
من الاحكام الشرعية المعتبرة في معرض التقسيم لا ان كون الحكم الشرعي عبارة عن
الايجاب والتحريم مما لا سترة به ولا يخفى على احد خلاف الاحكام الثلاثة اذ بها ما تشنه على من
لا تحقيق عنده ولا يظن بهولا الايمة ان يعتقدوا ان المباح والمكروه يلزم به المكلف او يطلب
منه على وجه الطاعة اذ التكليف لا يخلو عن احدهما والله اعلم **قوله والاصح ان
المباح ليس بجنس الواجب اقول** الاباحة الشرعية تباين ساير الاحكام الشرعية
وجوبا كان او غيره بل الاحكام الخمسة انواع متباينة داخلة تحت مطلق الحكم ومن ظن انه
جنس له انما نشا وهمه من قصور النظر الى جانب الفعل حيث راى ان الوجوب مشتمل على الجواز يعني
الاباحة الاصلية وظن ان ذلك الجواز هو معنى الاباحة الشرعية ولم يدر انه لو كان جنسا لزم
جواز ترك كل واجب لان الاباحة تستلزم جواز الترك لان ماهيته مركبة من جواز الفعل
والترك بيان اللزوم ان الاباحة على تقدير ان يكون جنسا لا يوجب واجب بدونه لان الجنس
جزو الكل بدون الجزو لا يوجد واذا لزمت الاباحة الوجوب لزم المحال المذكور **قوله وهو
مامور به اقول** ذهب الجمهور الى ان المباح ليس مامورا به وخالفهم الكعبي استدل

الجمهور بان الامر طلب والطلب يستدعي ترجيح المطلوب والمباح لا ترجيح فيه لتساوي طرفي الفعل
والترك فيه واستدل الكعبي بان المباح فعله يستلزم ترك الحرام وترك الحرام واجب فالمباح
واجب قال المصنف الخلف لفظي ولهذا قيده بقوله من حيث هو احترازا عن الاستلزام المذكور
وليس بشي لانا لا نسلم اتصاف المباح بالوجوب في صورة من الصور وقد سبق تحقيقه وما يظن من
ان فعل المباح يستلزم ترك الحرام فيكون واجبا غلط لان استلزام فعل المباح لا يلاحظ فيه كونه
شرعيا الا يرى ان لو لم يكن الاباحة امرا شرعيا كان الاستلزام بحاله بلا تفاوت **قوله**
وان الاباحة حكم شرعي اقول لما عرف الحكم الشرعي بانه الخطاب المتعلق بافعال المكلف
بالاقتضا او التخيير كان شموله للاباحة واضحا الا انه لما كان مظنة ان يلتبس بالاباحة الاصلية
الثابتة في الاشيا قبل البعثة اشار الي ان الاباحة التي هي احد الاحكام الخمسة المشهورة
حكم شرعي لانه مستفاد من الشرع وان كانت افعال العباد قبل الشرع لا مواخذة عليها لكن
ذلك لا يسمي حكما شرعيا عند الاشاعرة حتى الاعتقادات المطابقة للواقع لا يسمي احكاما شرعية
الا اذا اخذت من الشرع ومن سلفه الدعوة ليس بمكلف بشي من الاحكام وتوهم بعض
المعتزلة ان الاباحة هي انتفا الحرج من الفعل والترك وذلك ثابت قبل الشرع فلا يكون حكما
شرعيا وقد علم الفرق مما ذكرناه فتامله **قوله وان الوجوب اذا نسخ بقي الندب**
اقول اختلفوا في ان الوجوب اذا نسخ هل يبقى الجواز ام لا فذهب الامام الغزالي الي عدم
بقايه ولا بد اولا من تحرير محل النزاع وهو ان الجواز له معنيان احدهما عدم الحرج في الفعل
الشامل للمندوب وللمباح والمكروه والثاني عدم الحرج في الفعل والترك اي الذي تساوي
طرفاه باذن الشارع الذي هو احد الاقسام الخمسة وهو الذي نفاه الغزالي لانه قال
الواجب لا يتضمن الجواز فان حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك والتساوي بينهما بتسوية
الشرع ولا نزاع لاحد في ذلك اذ الجواز بهذا المعني قسيم للواجب فكيف يكون جزا منه **واما**
الجواز بالمعني الاول فهو جنس للواجب والمندوب والمباح والمكروه اذ كل من الاحكام المذكورة مركب
من الجنس المذكور وفصل غيره وقد علم ان المركب ينتفي بانتفا احد اجزايه ولا يشترط انتفا الاجزا
كلها فاذا نسخ الوجوب اي دفع عن المكلف لزوم الفعل الذي هو فصل الوجوب وحصل الاذن في الترك بقي
الجواز الشامل للمندوب والمباح والمكروه فقول المصنف بقي الجواز اي عدم الحرج يريد به
المعنى الشامل للاحكام الثلثة المذكورة وهذا هو القول المنصور واشار بعده بقيد الاباحة
الشرعية وقد عرفت بطلانه وكذلك قوله وقيل الاستحباب بطل بالدليل الذي ذكرنا في ابطال
كونه اباحة ومن قال بان الثاني هو الاستحباب فكانه توهم ان الطلب الجازم اذا انتفى قد يكون
انتفاوه بانتفا الجزم مع بقا الطلب الذي هو الندب ولم يدر انه اذا انتفى الجزم بالفعل
حصل الاذن في الترك وشمل الاحكام الثلاثة وعورض هذا الدليل بان الجواز الذي هو جنس
لو بقي بدون الفصل لزم تقوم الجنس بدون الفصل وهو محال واجيب اولا بالمنع وثانيا
بانا ولين سلمنا عدم جواز تقوم الجنس بدون الفصل لكن لم يلزم ذلك [illegible]

نتقوم

نتقوم بعد النسخ بفصل اخر وهو عدم الحرج في الترك هذا وقد اعترض بالنسخ وجوب استقبال
بيت المقدس فانه لم يبق بعد النسخ جواز وقد علم من تقريرنا جوابه حيث قلنا انتفا المركب تارة
يكون بانتفا جميع الاجزا والقايلون ببقا الجواز بعد النسخ لم يدعوا قضية كلية حتى يرد عليهم النقض
قوله الامر بواحد من اشيا الي اخره اقول هذه مسيلة الواجب المخير
وهي الامر بواحد مبهم من اشيا معينة مستقيم عندنا خلافا للمعتزلة واضطربت اراوهم
في ذلك فقالت طايفة الواجب هو الجميع ويسقط بفعل البعض وهو واحد لا بعينه وقال
بعضهم الواجب واحد معين عند الله وهو الذي ياتي به المكلف ويختلف باختلاف المكلفين
وقال بعضهم الواجب واحد ولا يختلف لكن يسقط بفعل الاخر ايضا لنا القطع بالجواز اذ
لو كان قال الشارع اوجبت عليك واحدا من هذه الامور واياما فعلته فقد صادفت المراد
وان تركت الكل توجه الذم عليك لانك لم تات بذلك الواحد المبهم لم يلزم منه
محال ايضا فقد دل علي ذلك والاجماع علي وجوب تزويج احد الخاطبين الكفوين من غير
تعيين وكذلك نصب احد المستعدين للامامة والاجماع علي ان التايم بترك واحد قالت
المعتزلة الواجب الكل ويسقط بفعل البعض كالواجب علي الكفاية قلنا الفرق بالاجماع
علي تاثيم الجميع هناك وعلي التاثيم بترك واحد هنا اذ القايل بوجوب [illegible] قالوا لو امر [illegible]
فالواجب غير المعين مجهول فلا يتصور فضلا عن الحكم عليه بالوجوب قلنا مجهول شخصا معلوم جنسا
وهو كونه واحدا من ثلاثة فصح انه غير معين ثم وقع التخيير بينه وبين غيره كان التخيير بين
الواجب وغيره والا لزم اجتماع التخيير والوجوب في شي واحد وكلاهما باطل قلنا منقوض بوجوب
اعتاق واحد من الجنس وتزويج احد الخاطبين **والجواب** الحاسم لهذه الشبهة ان الواجب
هو المبهم لم يقع فيه التخيير والذي وقع فيه هو كل واحد من المعينات المود فيها المبهم الواجب
لانه [illegible] في وصف الشيئين قالوا الامر يجب ان يعلم المامور به قلنا كذلك لكن كما اوجبه ان معينا فكان
فمعينا او مبهما فمبهما قالوا يعلم في الازل ان المفعول ماذا هو الواجب قلنا من حيث انه واحد
من تلك الامور ولهذا ردد فيها وللقطع بان الخلق في وجوبه شرع هذا تحقيق المسيلة بما لا مزيد
عليه وشرح كلام المصنف ظاهر مما قررناه اذ قوله يوجب واحدا لا بعينه اشارة الي
المذهب المنصور وقوله مثل الكل اشارة الي قول طايفة من المعتزلة وقوله وقيل
الواجب معين وقوله وقيل ما يختاره المكلف مذهبان اخران لهم كما اشرنا اليه في صدر البحث
وقوله وان فعل الكل فقيل الواجب اعلاها وجه ذلك ان الاتيان بالمعني المطلق تعالى وتقدس
ان ثبت كذلك لان العبد القاصر يثاب بالواجب زيادة وان ترك الكل فعقاب ادناها
بالدليل المذكور انفا والحق انما كان في علمه ان لو اتي به كان مسقطا هو المثاب عليه المعاقب
به فتامل **قوله ويجوز تحريم واحد لا بعينه اقول** قال الاصحاب تحريم
واحد لا بعينه علي وجوبه كذلك والدليل هو الدليل اعتراضا وجوابا والمخالف
وهم المعتزلة لكنهم لم يوجبوا الاتيان بالجميع في المسيلة الاولي وانه قالت طايفة

بوجوب الجميع لسقوطه بفعل واحد منها وفي هذه ذهبوا الى وجوب ترك الجميع
لا منفيا النهي التخيير وان كان بصيغة التخيير احتياطا للبعد الا ان يدل دليل على ان المراد
منع الجميع فيجوز فعل احدها قوله قيل لم يرد به اللغة اشارة الى منع من جهة المعتزلة
تقريره ان المراد عينا ان النهي عن واحد لا بعينه جايز وهي كمسألة المخير ولا يستقيم القياس
على ذلك لان في المخير ورد الامر من الشارع بذلك وفي النهي لا ورود للنهي من الشارع
بذلك ولا دل عليه اللغة اذ لم نجد في كلام العرب ما هو نص في ذلك وقوله وقوله
تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا التخيير كل واحد لا لواحد لا بعينه وهذا الكلام منهم
في غاية السقوط اذ الكلام في الجواز لا في الوقوع وما قاله بعض الشارحين ان الاجماع
لمستند صرفه عن ظاهر حاله حسن صحيح قوله مسألة فرض الكفاية الخ اقول
فرض الكفاية هو الفعل الذي يجب ويحصل الغرض منه بفعل البعض قال الامام في المحصول الامر
اذا تناول جماعة اما ان يتناولهم على سبيل الجمع او لا فان تناولهم على سبيل الجمع ان يكون فعل
بعضهم مشروطا في فعل البعض كصلاة الجمعة او لا يكون كما في اقيموا الصلاة وان تناول لا على سبيل الجمع
فذلك من فروض الكفاية ثم قال فان غلب على ظن كل طايفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن
كل واحد من تلك الطوايف وانما اوردنا كلام الامام ليعلم ان ما نسبه اليه المصنف من ان مختاره
الوجوب على البعض ليس كذلك لان كلام المحصول صريح في خلاف ذلك ثم المذهب المنصور وهو
مختار الجمهور وتبعهم والد المصنف انه واجب على الكل ويسقط بفعل البعض والذي يدل
على ذلك تاثيم الجميع اذا لم يات به احد منهم اذ لا يعقل تاثيم من لا وجوب عليه واستبعد المخالف سقوط
الواجب على عمرو بفعل زيد قلنا لا استبعاد لجواز اداء دينه بغير اذنه قيل كما وجب احد مبهم من خصال
الكفارة فليجب على واحد مبهم قلنا الفرق ظاهر لان الاثم على ترك واحد مبهم وامتناع تاثيم
واحد لا بعينه قالوا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة صريح في البعض قلنا ظاهره قابل
قطعا يجب ان يؤول بان فعل الطايفة يسقط الوجوب عن الكل قيل لو وجب على الكل توقف سقوطه
عن الباقين على خطاب اخر فيكون نسخا قلنا رفع تعلق الحكم لا يجب ان يكون بالناسخ لجواز ان ينصب
الشارع امارة على ذلك كاحترام الميت بصلاة البعض وحصول الامر بجهاد طايفة والاكتفاء في
الامور الشرعية بتفقه طايفة من كل فرقة وبلدة ثم قد اختلف في افضلية فرض العين وفرض
الكفاية فالذي ذهب الى الاول استدل باعتنا الشارع بفرض العين حيث اوجبه على كل مكلف
ومن نحا الى الثاني وجهه بتاثيم الجميع بتركه وعموم نفعه لكافة المسلمين والذي يقتضيه النظر الصا
انه ليس على اطلاقه بل يتفاوت بحسب الفروض والمقام اذ لا يخفى ان صلاة الجمعة وصلاة الصبح
اعظم شانا من الصلاة على ميت اكاس او مدمن خمر قوله والمختار البعض مبهم قد علمت انه
غير المختار نقلا ودليلا وقيل معين اي ذلك البعض عند الله ويسقط بفعل غيره نظيره احد المذاهب
الزايفة في الواجب المخير وقيل من قام به هو المكلف به لسقوطه بفعله واذا تاملته وجدته
راجعا الى ما اختاره المصنف وهو البعض المبهم لعدم تعين البعض في الموضعين وسقوط الوجوب

بفعل

بفعل كل من قام به قوله وسنة الكفاية كفرضها اي ما ذكر من الخلاف في فرض الكفاية من ان
المخاطب به كل المكلفين او البعض والبعض معين او مبهم وهل سنة العين افضل ام سنة
الكفاية جار في سنة الكفاية ثم تعريف المصنف لا بد له من قيد اخر ليصير جامعا وهو ان يقال
مهم يقصد حصوله من غير نظر الى ذاته فاعله مع تاثيم الكل على تقدير الترك والا يدخل فيه
سنة الكفاية والبعض من بعض الشارحين انه عرف سنة الكفاية بما عرف المصنف فرض
الكفاية به ولم يتنبه لاختلال تعريف المصنف طردا واعلم انه قد اختلف في لزوم الاتمام بعد
الشروع في فرض الكفاية الجمهور على وجوبه وقيل لا يجب ولا شك ان المسألة فرعية فحيث ذهب
الجمهور كان هو المذهب قوله مسألة الاكثر ان جميع وقت الظهر الخ اقول هذه
المسألة هي مسألة الواجب الموسع وهذه التسمية بالنظر الى وقت الواجب اذ الوقت
اما ان يكون معيارا للواجب كشهر رمضان ويسمى الواجب مضيقا او يكون الوقت زايدا
على المقدار الذي يقتضيه وقوع الفعل فيه ويسمى الواجب المتعلق به موسعا او القسم الثالث
وهو ان ينقص الوقت عن مقدار الفعل غير معقول اذا تقرر هذا فنقول ذهب الجمهور
الى ان جميع ذلك الوقت لادايه جوازا وان كان الاول افضل وذهب القاضي ومن تابعه الى ان
الواجب بعد دخول الوقت احد الامرين واما ايقاع الواجب او العزم على ايقاعه في ثاني الحال
وبعض الحنفية الى ان الوقت اخره حتى لو اوقعه فيما قبل ذلك المقدار المذكور يكون نفلا كتعجيل
الصلاة والكرخي منهم الى ان المكلف ان لم يبق بصفة الوجوب فكان كالزكاة المعجلة وان بقي فيها
فعله كان واجبا وتوهم الى عكس ما ذهبت اليه الحنفية وهو ان وقته هو الاول والتاخير عنه
يجعله قضاء هذا هو المشهور في كتب الاصول والمصنف عبر عما نسبناه الى الحنفية بلفظ قيل وصرح
بنسبة مذهب اخر الى الحنفية وهو ان الجزء الذي يقع فيه فعل الواجب هو وقت الاداء اي جزء كان
من اول الوقت الى اخره فان لم يوقعه في تلك الاجزاء فيتعين الجزء الاخير وهذا الاخير لا يمتاز
عن مذهب الجمهور فتامله لنا استدلالا على ما ذهب اليه الجمهور ان الشارع بين الوقت
مطلقا فالقول بتقييده تحكم ولنا ايضا على ابطال الثاني انه لو كان معينا فالمصلي في غير ذلك
الجزء اما مقدم فلا يصح منه او مؤخر فيعصي والاجماع على خلافه القاضي ومن تابعه قالوا امر اول
الوقت الى الاخر اما الفعل او العزم واجب اجماعا قلنا لا تعلق له بالمبحث لوجوب العزم في جميع
الواجبات اجمالا وتفصيلا حتى لو عزم على ترك واجب بعد دهر طويل لاثم اليوم الحنفية
لو كان الاول وقتا لعصى بالتاخير قلنا لو لم يكن موسعا فلا يتفاوت من حيث انه وقت وهو
كخصال الكفارة بالنظر الى اجزاء الوقت وقد نقل الغزالي مذهبا اخر وهو ان الوقت الجزء الاخير واذا
وقع قبل ذلك الجزء الفعل يسقط به الفرض واستدل على بطلانه بانه لو كان كما قاله لصح بنية النفل
ولم يصح بنية الفرض ولم يقل به احد قوله ومن اخر مع ظن الموت عصى الخ اقول هذه المسألة
من فروع الواجب الموسع وهو ان المكلف في اول وقت الواجب الموسع ان غلب على ظنه انه لم
يعش الى الجزء الاخير بواسطة مرض شديد او كبر سن عصى اتفاقا فان بان خطا ظنه بان لم

هو المحلي

الامدي

بمت وبغعله في الاخير فالجمهور علي انه ادا الوقوعه في الوقت المقدر له شرعا والقاضيان ابو
بكر والحسين علي انه قضا فان اراد التسمية قضا فلا مشاحة معهما وان ارادا نية القضا فممنوع
ولانا في بين العصيان والادا اذا الحق الموت قبل دخول الوقت اي حين يحضر زيد يفوت
الوقت واخر الي حين حضوره فانه يعصي وصلاته ادا باتفاقهما ومن اخر مع ظن السلامة ومات
فجاة لم يعص لانه لم يخرج واجبا عن وقته المقدر له شرعا وقيل يعصي لان التاخير مشروط
بسلامة العاقبة وليس بشي لانتفا دليله شرعا بخلاف ما وقته العمر كله كالحج ونحوها الوا
لانه بالموت تبين اخراج الواجب عن الوقت بخلاف الموقت بغير العمر وقد سبق منا تحقيقه
تراجعه وعصيانه من اول سني الامكان او اخره فيه خلاف والذي يقتضيه النظر الصايب
ان يكون اخر سني الامكان والله اعلم قوله مسلة المقدور الذي لا يتم الواجب
المطلق الا به واجب اقول هذه المسيلة من امهات مسايل الاصول الغامضة وهي
ان ما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدورا هل يجب ام لا الجمهور علي ايجابه مطلقا وقيل ان
ان كان الموقوف عليه سببا يستلزم وان كان شرطا فلا امام الحرمين ومن تابعه كالشيخ ابن
الحاجب ان كان شرطا شرعيا يستلزم وان كان عقليا او عاديا فلا ولا بد اولا من معرفة الوا
المطلق ليمتاز عن المقيد ثم النظر فيما هو الحق من المذاهب قد فسر الواجب المطلق بما يجب
في كل وقت وعلي كل حال فانتقض بالصلاة فان صلاة الظهر مثلا لا تجب في كل وقت فزيد في كل
وقت قدره الشارع فانتقض بصلاة الحايض فزيد لا لمانع وهذا لا يشمل غير الموقتات ولا مثل
الحج والزكاة في ايجاب ما يتوقف عليه من الشروط فالواجب المطلق هو الذي لا يكون بالنظر الي
تلك المقدمة التي يتوقف عليها مقيدا وان كان مقيدا بقيود اخر فانه لا يخرجه عن الاطلاق كقوله
تعالي اقم الصلاة لدلوك الشمس فان وجوب الصلاة في هذا النص مقيد بالدلوك وغير مقيد بالوضو
واستقبال القبلة وقوله تعالي اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الي ذكر الله وذروا
البيع فان السعي واجب مقيد نظرا الي الندا ومطلق نظرا الي ما عداه من شروط الجمعة اذا
تقرر هذا فنقول قد اتفقوا علي ان الواجب اذا كان مقيدا في نص الشارع بمقدمة لا يجب
تلك المقدمة بوجوب ذلك الواجب بل لو وجب ذلك القيد يكون وجوبه بنص اخر كما اذا قال
ان ملكت نصابا فزك لا يلزمك تحصيل النصاب واذا قال حج ان استطعت لا يلزمه تحصيل الاستطاعة
وانما الكلام في الموقوف عليه الذي لم يكن مذكورا في النص الذي دل علي وجوب الواجب كالوضو
فانه لم يذكر في النص الذي دل علي وجوب الصلاة وهل يكون ايجاب الصلاة ايجابا له ام لا فيه
خلاف مختار المصنف وفاقا للاكثر وجوبه مطلقا سببا وشرطا شرعا وعقلا وعادة وقيل سببا
لا شرطا وقيل شرطا شرعيا لا عاديا ولا عقليا اذا انتقش في الخاطر ما ذكرنا فنقول ذهب
المصنف وفاقا للجمهور الي ان ما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدورا واجب سببا كان او
شرطا شرعيا او عقليا او عاديا لاستوا الكل في كونه موقوفا عليه اذ الواجب لا يعقل وجوده بدون
ما توقف عليه وقوله مقدورا احترازا عن ما لا يكون الموقوف عليه مقدورا له لعدم القيام

في

في الصلاة وكعدد الاربعين في الجمعة والمراد بالشرط الشرعي ما جعله الشارع شرطا وان امكن
وجود الفعل بدونه كالطهارة للصلاة وبالعقلي ما لا يمكن وجود الفعل بدونه عقلا كترك الاضداد
والعادي ما لا يمكن عادة كغسل جزء من الراس ثم النزاع انما هو في ان ايجاب المشروط بعينه هو
ايجاب تلك الامور ام لا والا لكون الشرط شرعيا لا يتصور الا بجعل الشارع وبعد جعله
شرطا واجب قطعا وكذا الشرط العقلي لا يجوز وجود المشروط بدونه لعدم جواز انفكاك
الملزوم عن اللازم وكذا العادي لا ينفك عن المشروط عادة والذي ذهب الي ان الامر
بالمسبب امر بالسبب دون الشرط فلان وجوده يستلزم وجود المسبب لعدم تخلف المعلول عن
علته بخلاف الشرط لجواز تخلف المشروط عنه وذهب امام الحرمين وتبعه الشيخ ابن الحاجب في
مختصره الي ان الامر بالشي امر بشرطه الشرعي لا غير وخلاصة ما استدلوا به اما علي الاول
فلان الموجب للشي لو لم يوجب شرطه لما كان شرطا شرعيا قلنا ممنوع بل بجعل اخر ويكون
شرعيا لاستناده الي جعل الشارع واما علي الثاني فلان غير الشرط الشرعي لو وجب
لوجب بعنوره حين ايجاب الاصل وتعلق به الخطاب واللازم باطل قلنا بطلانه ممنوع
لان الخطاب المتعلق بالملزوم متعلق به ايضا وينتقض بالشرط الشرعي ايضا فان الامر
بالمشروط ربما لا يتصور الشرط والذي يقتضيه النظر الصايب ان كل ما يتوقف عليه
وجود شي لا بد من وجوده والا يلزم التكليف بالمحال ولا يلتفت في هذا لكونه بجعل الشارع
او بالعادة او بالعقل اذ قد قررنا في اول المسيلة ان النزاع انما هو في ان الامر بالشي امر بما يتوقف
عليه وجوده ام لا فان اريد ان الامر بالشي امر بالشي صريحا دون غيره فهو ممنوع وان اريد
استلزاما اذ الامر بالشي امر بلازمه لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم فلا فارق
بين الشرط وغيره وان سمي بعض هذه الامور شرعيا دون بعض اصطلاحا فلا مشاحة في
ذلك هذا تحقيق هذا المقام والله ولي الالهام قوله فلو تعذر ترك المحرم الا بترك
غيره اقول رتب المصنف الفرعين المذكورين بالفا علي الكلام السابق لدخولهما في تلك القا
الكلية لان الكف عن الاجنبية والمنسي طلاقها واجب ولا يحصل ذلك الواجب الا بالكف عن المنكوحة
وعن غير المطلقة وما يتوقف عليه الواجب واجب تبع المصنف في قوله حرمتا الامام في المحصول
اذ قد نقل هناك ان قوما ذهبوا الي ان المحرمة هي الاجنبية وانما وجب الكف عن المنكوحة
للاشتباه وزيفه بان المراد بالحل رفع الحرج وهو منتف فيهما والحق ان ذلك القول صواب
اذ الحل المترتب علي النكاح الذي حصل بخطاب الشارع لم يرتفع في الواقع غايته ان المانع قد منع من
الانتفاع بذلك الحل وذا لا يدل علي ارتفاعه كما يظهر ذلك في الانا الطاهر المشتبه بالنجس
فان الطهر لم يتغير ولم ينتقل من وصف الطهارة قطعا وانما وجب علي المكلف التوقف الي
زوال الاشتباه كما يتوقف المجتهد في الدليل الي انتفا المانع ومثل المصنف للمعينة المنسي
طلاقها وترك مسيلة المبهمة كما اذا قال احداكما طالق بدون تعيين لان الحكم فيها معلوم من
الادلي بالطريق الاولي ولو ابدل المصنف لفظ او بكاف التشبيه لكان اولي لكون المسيلة

من فروع القاعدة قوله مطلق الامر لا يتناول المكروه اقول
التعبير عن هذه المسئلة بما عبر به الشيخ ابن الحاجب هو اللايق اذ قال المكروه منهي عنه
غير مكلف به وانما كان لايقا اذ المنهي عنه كيف يكون مامورا به اذ المكروه يمدح تاركه فلا يتصور
الامر به شرعا وعبارة المصنف قاصرة عن افادة هذا المراد اذ عدم التناول يشعر بصلوح
المحل له لكن لم يقع في الخارج وليس كذلك بل عدم التناول لعدم قابلية المحل لتعلق الكراهية به
قوله خلافا للحنفية صرح لي ان الحنفية قايلون بان الامر يتناول المكروه وهذا الامر لا يعقل لان
المباح عندهم غير مامور به مع كون طرفيه على حد الجواز فكيف يتصور ان يكون المكروه من
جزئيات المامور به في شي من الصور وكتبهم اصولا وفروعا مصرحة بان الصلاة في الاوقات
المكروهة فاسدة حتى التي لها سبب مطلقا والنقل عن الامام محمد بن الحسن ان كل مكروه حرام
وعن صاحبيه ان المكروه كراهة تنزيه الى الحل اقرب واما تجويز الطواف بغير وضوء وهو
مكروه عندهم فليس لان قوله تعالى وليطوفوا تناوله بل لان الطهارة ليست شرطا فيه بخلاف
الصلاة وكراهته لان العبد ينبغي ان يكون في تلك العبادة الشريفة بصفة الطهارة
بين يدي الله سبحانه وتعالى قوله فلا تصح الصلاة في الاوقات المكروهة تفريع على
القاعدة المذكورة اي الامر المطلق لما لم يتناول المكروه وقد ورد النهي عن الصلاة في الاو
المكروهة فالامر بالنوافل لا يتناول ذلك الفعل المنهي وهو ايقاع الصلاة التي لا سبب لها
فيعتد به في الاوقات المذكورة سواء كان نهي تحريم او نهي تنزيه وما ذكره في التحريم واضح
واما كراهة التنزيه فلا تنافي الصحة لكونها راجعة الى الخارج والصحيح في المذهب عدم
الصحة كما نقله واما دليلا فلا يخلو عن نوع اشكال قوله اما الواحد بالشخص
له جهتان اقول لفظ الواحد يطلق على وجوه تارة على الواحد بالجنس كالاتحاد الانسان
والفرس واحد اي بالجنس وتارة على الواحد بالنوع فيقال زيد وعمرو واحد اي نوعا
وتارة على الواحد بالشخص فيقال زيد واحد اي شخصا اذا تقرر هذا فنقول الوجوب
والحرمة ضدان لان الضدين هما الامران الوجوديان اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة
واحدة والمراد بالواحد الواحد بالشخص والا فالواحد بالنوع او الجنس لا مانع فيه لتعدد
الافراد كالسجود لله وللشمس فيجوز ان يحرم فرد ويجب فرد انما الكلام في الواحد بالشخص
اذا كان له جهتان هل يجوز ان يكون لكل من الجهتين متعلقا لاحد الحكمين ام لا فيه خلاف
وفرعوا على ذلك منها الصلاة في الدار المغصوبة هل تصح ام لا فالجمهور على الصحة مع العصيان
بلا ثواب وقيل مع الثواب لاختلاف الجهة الامام والقاضي لا يسقط الطلب عندها الامام احمد
صاحب المذهب لا صحة ولا سقوط ووافقه على ذلك اكثر المتكلمين والجبائي من المعتزلة لنا
على الجمهور ان من امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن مكان مخصوص وخالف العبد وخاطه
في ذلك المكان يعد طايعا عاصيا قطعا للجهتين ولنا ايضا انه لو لم يصح لكان عدم الصحة
لكون متعلق الوجوب والحرمة واحدا اذ المفروض ان لا مانع اخر وقد تبين ان المتعلق

ليس

ليس متحدا لاختلاف الشي باختلاف الجهات جزما قالوا الصلاة حركات وسكنات مخصوصة
وهي في الدار المغصوبة منهي عنها قلنا وهي مامور بها باعتبار الجهتين قالوا لو صح ما قلتم لصح
صوم يوم النحر قلنا عدم الصحة لعدم الجهتين وتحقيق ذلك ان الصوم يوم النحر صوم مقيد
ويستلزم مطلق الصوم فلا يمكن انفكاك مطلق الصوم عن صوم يوم النحر ليجعل متعلق الصحة
بخلاف الصلاة والغصب اذ ينفك كل منهما دون الاخر فلا يلزم من صحة حيث لا مانع صحة الصوم
مع وجود المانع وايضا اجماع السلف على عدم الامر بالقضا على الظلمة الساكنين في الاماكن
ظلما وحيث كان الصحة مفسرة بموافقة الامر عند المتكلمين وسقوط القضا عند الفقها فالصحة
لا تستلزم الثواب بل الامر محتمل وانما المستلزم للثواب هو القبول ومن قال يثاب عليها ان
قال احتمالا فهو ما ذكرنا وان قال جزما فلا دليل له الا تعدد الجهة وذلك لا يستلزم الثواب
والقول بالسقوط دون الصحة مشكل جدا والذي قاله الامام احمد وجهه ان ذلك الفعل لما
كان معصية لا يصلح عبادة فلا يصح واذا لم يصح لم يسقط وقد سبق الجواب عنه وهو الاجماع
على عدم الامر بالقضا فان قيل كيف يتصور الاجماع مع مخالفة الامام احمد قلنا لا يمكن
النزاع في الاجماع فانه واقع على عدم القضا فاما سابق على قول الامام فلا يعتبر قوله
اذ المجتهد لا يجوز له مخالفة الاجماع او متاخر عنه رافع للخلاف فتامل قوله والخارج
من المغصوب تائبا اقول ما ذكره من الفرع السابق كان فيما يمكن الانفكاك كالصلاة
والغصب وفعله المكلف باختياره واما ما ذكره هنا هو ما اذا توسط ارضا مغصوبة
وقصد الخروج على قصد التوبة نادما على ما فعله من الغصب فهذا الخروج هل يوصف بالوجوب
ام لا يوصف والبحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب والحرمة وان كان وظيفة الفقيه ولكن
نظر الاصولي انما هو في ان مثل هذا الخروج المامور به هل يصير منهيا عنه ام لا فالجمهور
على انه لا يتعلق النهي به خلافا لابي هاشم من المعتزلة لنا الخروج متعين للامر بترك فلا
معصية اذا بذل المجهود من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا وقول الامام انه
عاص باستصحاب المعصية منقطع بتفريغ المكان كما في الصلاة في الدار المغصوبة غير مستقيم
لاستلزامه التكليف بالمحال وهو جواز الخروج مع عدم جوازه ومنه يعلم الجواب عن قول
ابي هاشم فتامل فان الامام وانما حكمنا بالمعصية وان كان مضطرا والامكان شرط في
النهي لان نسبته الى ما يورط فيه احرا سبب المعصية وليس منهيا عن الكون في هذه
الارض مع بذله المجهود ونفي التكليف منقطع عنه لكنه مرتبك بالمعصية ما دام في
الارض استصحابا وقد علمت جوابه قوله والساقط على جريح اقول
هذه شبهة ابداها ابو هاشم المعتزلي فاضطرب في الجواب عنها اقوال السلف
وهي ان من توسط بين قوم جرحى وجثم على واحد منهم ان استمر قتله وان انتقل الى
غيره قتله فكيف يكون امره قيل يستمر لعدم فايدة في الانتقال اذ العلة متحدة في
المحلين وقيل يتخير لان الامر بالاستمرار لا يجدي لتعادل عن امام الحرمين انه لا حكم في

المسئلة ونقل عنه ايضا انه قال لا حكم الله فيهما ان لا حكم فيهما وتوقف الامام الغزالي والوجه ان
يحمل كلام الامامين على عدم الوقوف على نص في ذلك وعدم امكان تخريج نوع على حادثه
تلا عنها والا كيف يخلو فعل من افعال المكلف بعد ورود الشرع عن احد الاحكام الخمسة

قوله مسئلة التكليف بالمحال مطلقا اقول شرط الجمهور في المطلوب الامكان
ونسب خلافه الى الاشعري ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول هو على ثلاثة اقسام
ما علم الله انه لا يقع او اخبر انه لا يقع وهذا القسم مما لا نزاع فيه جوازا ووقوعا لان تكليف
من علم الله انه يموت كافرا من هذا القبيل مع الاتفاق على تكليفه والثاني ما امكن في نفسه لكن
لم يقع متعلق القدرة الحادثة اصلا كخلق الاجسام وعادة كالطيران الى السما وهذا الذي
ذهب اليه الاشعري الى جوازه والثالث وهو اقصى المراتب في الاستحالة وهو المحال لذاته
كقلب الحقائق وجمع الضدين وفي جواز التكليف به تردد بنا على جواز تصوره واقتضا اي المكلف
به يستدعي جواز تصوره وانما و الممتنع هل يتصور ام لا فيه تردد وسنحققه بعد
شرح كلام المصنف اذا تحرر هذا فنقول ذهب المصنف الى ما ذهب اليه البعض من
جواز التكليف بالمحال حتى ذهب المتنع بالذات كجعل القديم حادثا وعكسه ونقل عن اكثر
المعتزلة والغزالي ومن تبعه من المتاخرين عدم الجواز في الممتنع الذي ليس امتناعه
لعلم الله عدم الوقوع وذهبت معتزلة بغداد والامدي الى عدم الجواز في الممتنع ذاتا ونقل
عن امام الحرمين ان ما تعلق العلم بعدم وقوعه لا يطلب وقوعه لاستحالة الطلب لكن يجوز
ورود صيغة الامر لا للطلب بل لمعنى اخر كالاهانة في قوله تعالى كونوا قردة خاسئين ثم
قال المصنف والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات اقول لما تصور ان فعله لا يعلل بالغرض فله
ان يكلف بما لا يطاق وان كان ذاتا لكن لم يقع النزاع الا في القسم الثاني والنزاع انما هو في الجواز
لا في الوقوع فان قيل قد وقع التكليف بالمتنع ذاتا وهو انه تعالى اخبر عن طائفة بانه ختم على
قلوبهم فهم لا يومنون وقد امرهم بالايمان في كم اية فقد امرهم بان يجمعوا التصديق
بالله ورسوله مع عدمه وهو جمع بين النقيضين قلنا ليس ما ذكرتم محلا للنزاع بل هو من القسم
الاول المتفق على وقوعه وذلك ان الايمان هو تصديق النبي بما علم مجيه به ضرورة اجمالا فهم
لم يخاطبوا بانهم لا يومنون بل اخبر الله نبيه صلى الله عليه وسلم انهم لا يومنون ولو سمعوا
لم يصدقوا به فلا اشكال اما لو سمعوا وصدقوا به كان من المستحيل ذاتا واني يثبت ذلك
وفي اذا الهند وقوم من بينهم وبينه حجاب قيل التكليف بالمحال واقع قطعا لان الاستطا صح
مع الفعل لا قبله وافعال العباد مخلوقة لله تعالى ومن هذين الاصلين نسب التكليف
بالمحال الى الاشعري والا فالاشعري لم يصرح بذلك قلنا لو صح ما ذكرتم لكان كل تكليف
من قبيل المحال وهو خلاف الاجماع فيكون مردودا وهذا جواب جدلي وتحقيق الجواب ان
الاستطاعة التي تكون مع الفعل وان افعال العباد وان كانت مخلوقة لله تعالى واقعة بقدرته
ولكن قدرة العبد متعلقة بها كسبا بخلاف المتنازع فيه فانه ليس متعلق القدرة الحادثة

كما

كما تقرر في صدر البحث ومما يجب التنبيه له ان المراد بالتكليف هو المعنى الذي سبق في بحث
الاحكام الذي من لوازمه استحقاق الثواب والعقاب لا الطلب الذي يراد منه التعجيز كما
في التحدي بالقران او التسخير كما في قوله تعالى كونوا قردة خاسئين فانه لم يخالف احد في
جوازه فقد ظهر ان تفصيل امام الحرمين لم يتضمن زيادة فايدة لانه قايل بعدم الجواز في
القسمين الاخيرين كما هو مختار الغزالي ومن تبعه فان قلت امام الحرمين لو كان موافقا
للغزالي لم يفرده المصنف بالذكر بل مذهب الامام عدم الجواز في الاقسام الثلثة لانه
قال طلب الفعل محال ممن هو عالم باستحالة وقوع الفعل المطلوب قلت يجب حمل كلامه على
القسمين الاخيرين بقرينة الاجماع وانما اطلق لظهوره وان قول المصنف والحق وقوع الممتنع
بالغير لا بالذات ليس بحق لما علمت ان قسما من الممتنع بالغير وهو الذي ليس متعلق القدرة
الحادثة لم يقل احد بوقوعه مع كونه ممكنا في ذاته وهو الذي اشرنا اليه في صدر البحث
ان الذي وقع النزاع فيه وتحقيق هذه المسلة على هذا الوجه من نفايس الابحاث والله اعلم

قوله مسئلة الاكثر ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف اقول قد اختلف في ان حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف
ام لا ولا بد اولا من معرفة معنى الشرط فالشرط عندهم ما يتوقف عليه وجود شي ولا
يكون موثرا فيه ولا مستلزما له بل يوجد بدون المشروط كالطهارة وستر العورة واستقبال
القبلة فانها شروط شرعية للصلاة ووجودها بدون الصلاة معلوم ضرورة وانما
قيد الشرط بالشرعي لان العقلي كالحيوة والقدرة لا خلاف في اشتراط وجوده ومنا
الخلاف هو شرط الصحة شرعا لا شرط الوجوب ولا شرط وجوب الادا للاتفاق على
ان شرط الوجوب ما لم يتحقق لا يكلف به وكذلك شرط وجوب الادا ما لم يتحقق لم يجب
الادا اذا تقرر هذا فنقول ذهب الجمهور الى ان التكليف بالمشروط لا يتوقف
على وجود الشرط الشرعي وخالف في ذلك الشيخ ابو حامد وبعض الحنفية وصوروا الخلاف
في مسئلة جزئية وهي تكليف الكافر بالفروع لنا على المختار وهو وقوعه ان النصوص
من الاوامر والنواهي مطلقة في جميع الموارد من غير تفرقة بين مكلف ومكلف فيجب
العمل بالعموم لوجود المقتضي وعدم المانع قيل الكفر مانع قلنا ممكن الازالة كالحدث
فالواقع الكفر لا يصح وبعده لا قضا فلا فايدة قلنا تضعيف العذاب عليه الكافر قالوا لو كان واجبا
لوجب القضا قلنا ممنوع اذ القضا انما وجد بدوانما لم يومروا بالقضا ترغيبا لهم ونزف
قوم بين الاوامر والنواهي واستدلوا بان النواهي من باب التروك وهي لا تحتاج
الى النية بخلاف الاوامر فانها متعلقة بالافعال وهي لا تصح بدون النية واستضعفه
بعض الفضلا محتجا بانه لا معنى لكون الايمان شرطا شرعيا لترتب الوزر او الصحة وليس
بشي لان الاتيان بالمامور به والاجتناب عن المنهي عنه للامتثال يتوقف على النية
ليصير شرعيا فلا تفاوت بين كف النفس وساير الافعال فكما ان الايمان شرط في الصلاة ليعتد

ل

ط

ف

به

هو التفتازاني

بها شرعا فكذلك لترتب الثواب على كف النفس الموعود بقوله واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى وقالت طائفة المرتد مكلف لاستصحاب احكام الاسلام لا غير وقد عرفت عدم الفرق في النصوص ونقل المصنف عن والده ان مناط الخلاف انما خطاب التكليف وما يرجع اليه من الوضع لا اتلاف الاموال ولا الجنايات ولا ترتب اثار العقود فان الكافر والمسلم في ذلك سيان واقول هذا الكلام لا طائل تحته وذلك لان محل النزاع ان ما له شرط شرعي هل يجوز التكليف به قبل وجود الشرط ام لا كما تقدم وما لا خطاب لا تكليف فيه لا امر ولا نهيا فهو خارج عن البحث ثم مسئلة تكليف الكافر بالفروع من جزئيات تلك القاعدة المذكوره فكما كان له شرط شرعي كالايمان والطهارة وستر العورة للصلاة اما ما لا شرط له شرعي يتوقف عليه كالاتلافات والجنايات وترتب اثار العقود فلا وجه للخلاف فيه والحاصل ان ما ذكره خارج عن محل النزاع والله اعلم قوله لا تكليف الا بفعل

اقول قد اختلف في متعلق النهي فذهب الجمهور الى انه فعل وهو كف النفس عن الفعل المنهي عنه خلافا لابي هاشم فانهم قالوا هو العدم وهو نفي الفعل وقال قوم هو فعل الضد وهذا هو عين المذهب المختار اذ كف النفس من جزئيات فعل الضد تركه وقيل يشترط فعل الترك خارج عن محل النزاع لان الكلام في متعلق النهي وما ذا يتعلق له عقلا واما مقارنة القصد فانما يعتد به لتحصيل الثواب فلا وجه لايراده في معرض تقسيم المذاهب ولذلك ترى المحققين لم يذكروا سوى قسمين وهما الاول والثالث قال الامام في المحصول المطلوب بالنهي عندنا فعل الضد خلافا لابي هاشم البيضاوي ومقتضى النهي عندنا فعل الضد ثم قال في جواب ابي هاشم حيث استدل على ان من ترك الزنا مدح قلنا المدح على الكف اخبارا انه فعل الضد ثم حكم عليه وعينه بالكف فقد صرح بان الكف من الاضداد ولنا ان العدم غير مكلف به لانه غير مقدور ولان العدم الاصلي مستمر فلا يكون للقدرة فيه اثر مستند اليها قالوا ابكي في الاثر انه لا يفعل فيستمر او يفعل فلا يستمر قلنا ممنوع لان الاثر هو الفعل الحاصل بعد ما لم يكن واستمرار الشيء بالمعنى المذكور لا يسمى اثرا وان اصطلح عليه فلا نحرر اذ الكلام في متعلق النواهي الواردة في كلام الشارع وتعيين ما كلف به وقد سبق ان متعلق الخطاب فعل المكلف ولا ريب في ان استمرار العدم الاصلي لا يعد من فعل المكلف قطعا وتحقيق هذه المسئلة على هذا الوجه مما لم يحم احد حوله والله الموفق قوله والامر عند الجمهور متعلق بالفعل قبل المباشرة

اقول هذه المسئلة من غوامض مسائل الاصول ونحن نذكر ما قصده المصنف من نقل المذاهب ونحقق الحق فيها بعد ذلك ان شاء الله تعالى ذكر ان الجمهور على ان الامر يتعلق بالفعل بعد دخول وقته قبل المباشرة على وجه الالزام ولو بدل لفظ الامر بالتكليف كالشيخ ابن الحاجب كان هو الصواب اذ لا يتفاوت الامر والنهي في ذلك ثم قال والاكثر من الجمهور على الاستمرار حال المباشرة خلافا للامامين فانه

عندهما

عندهما ينقطع والا يلزم تحصيل الحاصل وقال قوم لا يتوجه التكليف الا عند المباشرة وحكم بانه التحقيق واستشكل بانه اذا كان التكليف عند المباشرة فلم وقع اللوم قبلها اجاب بانه انما يتم على كف النفس عن الفعل وذلك الكف منهي عنه هذا وان شئت تحقيق المقام كما لا مزيد عليه فاستمع لما يتلى عليك واقول قد نقل عن الشيخ الاشعري ان القدرة الحادثة للفعل مقارنة له ولا يجوز تقدمها لانها عرض وعنده ان العرض لا يبقى زمانين فلو تقدمت لزم وقوع الفعل بلا قدرة وهو محال فثبت المقارنة فالتكليف بالفعل لا يكون الا عند المباشرة لا قبله وعلى هذا مشى جمهور الاصوليين وهذا باطل لا يرتضي احد من الناس هذا المذهب فضلا عن امام اهل السنة وذلك لان هذا القول خارق للاجماع اذ القاعدة عند دخول الوقت مطلوب القيام الى الصلاة اجماعا ومخالف لنص الكتاب مثل اقم الصلاة لدلوك الشمس ولان مفهوم التكليف الذي هو الاقتضاء الجازم يستدعي الحصول في الزمان المستقبل كما سبق تحقيقه في بحث الاحكام من علم قاعدة اللغة كما عرف في بحث الامر والنهي وسيحقق هناك والذي ثبت عن الاشعري ان القدرة مع الفعل لكن لا يلزم ان يكون التكليف معه بل التكليف الذي هو الطلب سابق على المطلوب المقدور فيما لطلب سابق والمطلوب المقدور لاحق فان قلت اذا كان القدرة على الفعل معه فالتكليف قبل القدرة تكليف بالمحال والاشعري وان قال بجوازه لم يقل بوقوعه قلت الاستطاعة عند الاشعري تطلق على القدرة المذكوره وعلى سلامة الاسباب والالات وصحة التكليف مبنية على الثانية لا على الاولى فاندفع الاشكال ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض المحققين من ان التكليف بالفعل ثابت قبل حصوله ومنقطع بعده اتفاقا وهل هو باق حال الحدوث قال به الشيخ ومنعه امام الحرمين والمعتزلة فان قلت فما الحق في المسئلة ما ذهب اليه الشيخ ام الذي اختاره الامام من الانقطاع قلت الحق ما ذهب اليه الشيخ وبيان ذلك يتوقف على معرفة مقدمة وهي ان التاثير هل هو معنى مغاير للاثر في الخارج ام هو عينه مختار الشيخ ان الاثر عين التاثير في الخارج ولا شك ان التكليف موجود مع التاثير وان لم يكن التاثير مكلفا به واذا كان موجودا معه وهو عين الاثر عند الشيخ فقد صح ان التكليف حال حدوث الاثر باق فان قلت كيف يتصور عدم بقاء التكليف بعد وقوع الفعل والتكليف ازلي وما ثبت قدمه امتنع عدمه قلت الزائل هو التكليف التنجيزي لا التعلق العقلي الازلي كما تقدم مثله في المباحث السابقة فقد تبين بهذا التقرير ان الشيخ قائل بثبوت التكليف قبل الفعل وهو مستمر حال الحدوث ولم يتوجه اشكال على ما هو المختار عنده والاشكال انما كان ينشا من عدم تحقيق معنى الاستطاعة والحكم بين التاثير والاثر في الخارج فاذا ظهر لك هذا علمت ان قول المصنف لا يتوجه التكليف الا عند المباشرة هو التحقيق بمعزل عن التحقيق وما تكلف بعده من تقدير السؤال والجواب مما لا معنى له وكل ذلك انما نشا من عدم تحقيق معنى الاستطاعة واغتر بظاهر قولهم لا استطاعة معنى في قوله مسئلة يصح التكليف ولو علم مطلوبه انتفاء شرطه

اقول قد اختلف في انه هل يصح التكليف بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه في وقته ام لا الجمهور على صحته خلافا لامام الحرمين والمعتزلة لنا لو لم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب الذبح لانتفاء

(margin: هو / نكا / معصد / ه / هو الحق عند المدد والرى / مود)

شرطه في وقته وهو عدم النسخ يويد ان الامر وهو الله تعالى كان عالما بانتفا الشرط مع انه اوجب
الذبح على ابرهيم وكلفه به ولنا ايضا لو لم يصح ذلك لم يعص احد لان كل فعل لم يصدر عن المطلق لا بد من
انتفا شرط من شروطه كتعلق ارادة الله به مثلا فلو كان كل شرط علم الامر عدم وجوده في وقت
المشروط المامور به مانعا من التكليف لم تكن الصلاة المتروك عمدا ادا كما عاص لانه ليس
مكلفا بها لان الامر علم بانتفا شرط في الوقت وهو باطل اجماعا المخالف لو صح ما ذكرتم لزم التكليف
بالمحال لان الفعل عند انتفا شرطه ممتنع الوقوع واللازم باطل قلنا الامكان الذاتي موجود
لان الاتيان بالفعل في وقته امر متعارف عادة وذلك كاف في صحة التكليف واما الامكان بمعنى استجماع
الشرايط فهو الذي وقع النزاع فيه قالوا لو صح لصح مع علم المامور ايضا وهو باطل اتفاقا قلنا
الفرق ظاهر لانتفا فايده التكليف هنا بخلافه هناك اذ لا معنى للتكليف مع علم المامور
بانه لا يقع لانتفا شرطه لان الغرض من التكليف هو الابتلا ومع علم المامور بانتفا شرط
الفعل لم يعقل ابتلا هذا تقرير الكلام على ما عليه المحققون وقد خالف المصنف في الشق
الثاني وجوز علم المامور ايضا بانتفا الشرط وقد عرفت الفرق بينهما واما عند جهل الامر حيث
يتصور الجهل فالاتفاق على جوازه قوله خاتمة الحكم قد يتعلق على الترتيب اقول

ثم ... قد ختم مقدمة الكتاب بمسألة فرعية خارجة عن الفن لاشتمالها على نوع غرابة وحيل بها
في الاحكام وهي ان الحكم قد يتعلق بفعل المكلف مع اشتراط الترتيب فيحرم الجمع كاكل المذكى مع اكل
الميتة اذ جواز اكل الميتة مشروط بعدم الظفر بالمذكى او يباح كالوضوء مع التيمم فان
الجمع بينهما مباح ومعناه انها لو اتى به على وجه التعليم لشخص او على وجه النفل يباح له ذلك
ولا يأثم لان التيمم مع الوضوء غير صحيح شرعا او يسن الجمع كالجمع بين خصال الكفارة فان الواحد واجب
في الاتيان بالجميع مستحب وقد يتعلق الحكم على سبيل البدل فيحرم الجمع كتزويج المراة من كل من الخاطبين
فان الجمع حرام ومن كل بدل الاخرجا يز والله اعلم قوله الكتاب الاول في الكتاب ت
اقول لما فرغ من المبادي والمقدمات التي ينبني عليها مسايل الفن شرع فيها وابتدا بالا حكام
المتعلقة بالكتاب لان مرجع الادلة كلها اليه بل الى الكلام النفسي القايم بذاته كما يستحقه عن
تنزيب والكتاب لغة مصدر بمعنى المكتوب غلب على كتاب الله تعالى المنزل على نبينا عليه
افضل الصلاه واكمل التسليم في عرف الشرع كما غلب عند اهل العربية على كتاب سيبويه ويستعمل
مرادفا للقران لكن القران اشهر منه ولهذا فسره به وهو كلام الله المنزل على رسوله محمد
المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا للاعجاز بسوره فبعضهم جمع الصفات
كلها للتوضيح وبعضهم اقتصر على الانزال والكتبة في المصاحف والنقل تواترا لان المقصود
معرفته بصفاته المشهوره عند من لم يشاهد التحدي زمن النبوة وبعضهم اعتبر الانزال
والاعجاز والكتبة والنقل ليسا من الاوصاف اللازمة واليه ذهب المصنف فقوله اللفظ المنزل
يشمل الكتب السماوية باسرها وقوله على محمد يخرجها وقوله للاعجاز يخرج الاحاديث القدسية
لانها منزلة من عند الله لكن ليست للاعجاز اذ نظم ذلك غير معجز ولا مصون عن تصرف الغير وقو له

بسوره منه تعميم لمعنى الاعجاز في اجزايه وتخصيص للقدر المتحدي به والمراد اقصر سورة
منه ولان السوره وان كانت نكرة في الاثبات لكن اريد بها العموم كما لا يخفى والسوره طايفة
من القران مترجم اولها واخرها توقيفا اقلها ثلث ايات واستشكله العلامة التفتازاني ني
ولم يجب بشي فزاد المصنف المولف اقلها ثلاث ايات فاندفع النقض بالاية اذ الاية وان
كانت مترجمة اولها واخرها ولكن الاية لا تشتمل على اية اخرى والقيد الاخير لاخراج الاية
والحاق السورة فانه اعم من ان يكون سورة او مقدارها لنحو من عموم المجاز وقوله منه صفة
سورة اي من جنس المنزل اذ المراد بالمنزل اعم من الكل والبعض فان القران يطلق على الكل
المجموعي وكل بعض منه وهو المناسب للغرض الاصولي اذ الاستدلال على الاحكام انما هو بالابعاض
لا غير وانما وصف السورة لان السورة اعم من ان يكون في القران او في غيره بدليل سور الانجيل
فان قلت اذا كان المراد البعض فيتناول كل بعض ولو حرفا وليس كذلك قطعا وان اريد قدر
معين فما ذلك وما الدليل على ذلك التعيين قلت اريد بعض معين وذلك هو المقدار الذي
يصلح ان يكون ماخذ الحكم من لفظه او كنز وغرض الاصولي قرينة المقادير ثم قوله المتعبد بتلاوته
مما لم يتعرض له المحققون وهو غير محتاج اليه اذ منسوخ التلاوة لم يجب على احد من الصحابة
يعلمون انه ليس بقران ولا ثبت انه كان قرانا لان ظهور ثبوته مثله التواتر ولا تواتر فيه
انه كان فنسخ بل نقل ذلك الخبر احادا واعلم ان القران والكتاب لفظان مشتركان بين المعنى القديم
القايم بذاته تعالى وهي صفة تنافي السكوت والافة وبين اللفظ المتلو على السنة العباد الحادث
وكل الاول كل منهما علم متخصص لذلك المعنى القايم بذاته تعالى وعلى الثاني علم جنس لاختلاف علب
المحال وهي السنة العباد اذ اختلاف المحال ينافي التشخص لان البياض القايم بالورق غير
البياض القايم بالثلج بلا ريب واللفظ حقيقة في كلا المعنيين والمنكر لاحدهما كافر لانعقاد
الاجماع على ذلك ومن قال بتخصيصه بالمعنى الثاني يلزمه ان لا يكون ما يقراه زيد وعمرو قرانا
ضرورة انتفا التشخص وهو باطل قطعا قوله ومنه البسملة اول غير سورة غير
براءة على الصحيح اقول نقل عن الشافعي رضي الله تعالى عنه في كون البسملة اية من القران قولان وللا صحاب
طريقان احدهما ان له قولين في كل سورة واصحهما ان له قولا واحدا في الفاتحة وهو انها اية مستقلة
منها وفي البواقي قولين وذلك لان الاحاديث في الفاتحة كثيرة جدا بخلاف سايرها ومن الاصحاب
من حمل القولين على كونها منطوعا بها مستقلة ام مرسوما بعدها اية قال بعض المحققين هذا هو الاصح
لكون القرانية مقطوعا بها ويكون النظر والاجتهاد في كونها اية مستقلة ام مرسوما بعدها او بعض كلام
في غاية المتانة وعلى كلا التقديرين لنظر من في كلام المصنف بتعيينه لنا على المختار وهو انها
من القران اتفاق الصحابة على كتابتها في المصاحف العثمانية كلها ولا اجتماع يوجد من الصحابة
على حكم شرعي مثل هذا الان كتبة المصاحف كانت بعد مشاورات ومراجعات بحيث لم يكد
يخفى على احد وتدوين ذلك لم يرضوا حيث لم يكن قرانا كالنقط والشكل والحوان هذا الاجماع

يدل علي كونه قرانا واما علي كونه ايه ابة في موضع فلا والدليل علي كونها اية من كل سورة الاحاديث
الواردة كقول ابن عباس سرق الشيطان من الناس اية وحديث ابي هريرة سورة الفاتحة
سبع ايات اولهن بسم الله الرحمن الرحيم وحديث ام سلمة قرا رسول الله صلي الله عليه وسلم الفاتحة
وعد البسملة اية منها وعليه قرا الكوفة ومكة وجم غفير من الفقها قيل شرط كونها اية من السور
ان يتواتر ذلك في جميع محالها على انها قران ولم يتواتر ذلك ويحتمل حينيذ ان يكون اية فرده ابدلت
للفصل كما هو عند الحنفية فلا يثبت مدعاكم قلنا اجماع قرا مكة والكوفة كاف في ذلك فان قلت القطعيات
اذا تواترت قرا اما عند طايفة يجب ان يكفر منكر ذلك كما هو الشان في ساير القطعيات اجيب بان
منكر القطعي انما يكفر حيث يخلو المقام عن الشبهة واما عند قوة الشبهة لم يوجب التكفير وفي
البسملة الشبهة قوية من الجانبين فامتنع التكفير هذا وانا اقول لو تامل الفريقان حق
التامل لم يقع نزاع في البسملة اصلا وتحقيق ذلك ان الفريقين متفقان علي ان المتواتر عند
طايفة لا يستلزم ان يكون عند طايفة اخري متواترا كما في القراات المتواترة لان الاجماع
علي ان من قرا باحدي القراات السبع فقد قرا كلام الله حقا وادا ان احد القرا السبعة بحالها
للباقين وخلافه غير قادح في كونه قرانه قطعية وما يقراه هو القران الذي نزل به جبريل
علي رسول صلي الله عليه وسلم فكيف بالبسملة التي اتفق ابن كثير والكسايي وعاصم علي كونها قرانا
وهل بعد هذا التامل احد يجتري علي ان ينكر كونها قرانا واية من كل سورة وهذا تحقيق تفردنا به
لم يعرج عليه احد قبلنا والله الموفق قوله لا ما نقل احادا اقول ما نقل احادا
ليس بقران قطعا لانعقاد الاجماع علي ان التواتر شرط في اطلاق لفظ القران والاجماع علي احد
قولي العصر الاول يلحق العصر القول الاخر بالعدم كالاجماع علي منع بيع ام الولد فقول المصنف كان
الواجب عدم ذكره مع انه لم يذكر الخلاف احد يعتد به وقد نقل الامام المتفق علي كماله دينه وعلمه
العالم الرباني النووي اتفاق الفقها علي ان من قرا بالشاذ يستتاب ولا يجوز القراة به في وقت هو المحلي
من الاوقات ومن الشارحين من قال انه كان متواترا في العصر الاول لعدالة ناقليه ويكفي
التواتر فيه قلت ليت شعري من نقل انه كان متواترا او اي عدل نقله قوله والسبع
متواتره اقول القراات السبع المشهورة بين الامة متواترة بلا نزاع وانما النزاع في بعض
الكيفيات كالمد الفرعي والامالة وتخفيف الهمزة ونحوه ذهب الشيخ ابن الحاجب الي ان ما كان من هو الجعبري
قبيل الادا ليس متواترا وتبعه علي ما نقل عنه بعض المحققين من ائمة القرا ان مقدار المد والتخفيف
لا يمكن ضبطه من قراته صلي الله عليه وسلم وليس هو مثل مالك وملك وسراط وصراط وما
ذكره الشيخ ابن الحاجب واختاره المصنف مردود لان نقله مراتب المد والامالة ونحوهما هم
نقلة اصل القراات وهم عدد التواتر في كل عصر والخصم معترف بذلك واذا كان الامر
علي ما ذكر فتلك الشبهة ساقطة لان ضبط كل شي بحسبه ولا تكليف بما فوق الوسع والنقلة
التي بلغت حد التواتر اذا قروا المد الفرعي قدرت تلك الغايات ونقل علي الوجه المذكور عصرا

بعد

بعد عصر ثبت عندنا ذلك قطعا وصار في الجزم بانه قران كسائر كلماته المتفق عليها واما ان
القاري هل يمكنه الاتيان بذلك القدر من غير نقصان وزيادة فذلك امر لا يتعلق بنا اذ الكلام
في كونه معلوما كونه من القران تواترا الا في ان زيدا وعمرا هل يقدران علي قراته كما نزل به جبريل بل
وهذا امر لا ريب فيه وما نقله عن ابي شامة وهو ان المختلف فيه غير متواتر وذلك مثل زيادة تشديد
الحرف ونقصانه ايضا مردود ولا يحتاط كونه قرانا هو التواتر فان كان المختلف فيه منقولا
عند طايفة تواترا ثبت كونه قرانا والا فلا ولا يلزم ثبوته عند غيره كما مر القراة قوله ولا تجوز
القراة بالشاذ اقول هو الذي نقل احادا وقد تقدم تحقيقه قوله والصحيح انه ما وراء هو ابن الجزري
العشرة اقول شرط كون المنقول قرانا هو التواتر وهو العمدة وذكر بعض
المتاخرين شرطين اخرين احدهما موافقة الرسم تحقيقا او تقديرا والاخر موافقة العربية اي يكون
له وجه نحوي والحق ان هذين الامرين لازمان للتواتر لا يحتاج الي افرادهما بالذكر يرشدك الي
هذا قول الغزالي في المستصفي طريق اثبات الكتاب هو التواتر فقط وقد اتفق القرا
المحققون سلفا وخلفا علي ان القراات الثلاث المنسوبة الي الائمة الثلاثة اعني ابا جعفر
يزيد بن القعقاع امام القرا بمدينة رسول الله صلي الله عليه وسلم ويعقوب الحضرمي البصري
والبزار اعني خلفا هو احد رواتي حمزة ممن لم اصطلح متواترة فتري بها في جميع الامصار والاعصار من غير
نكير في وقت من الاوقات فثبت كونها قرانا اذ لا يتوقف بعد التواتر الا مبتدع جاحد ولو
فرضنا ان ما وراء العشرة الذي نقله متواترا لم نتوقف في كونه قرانا قطعيا اذ لا دليل في الشريعة
يدل علي حصره ومن فهم من قوله صلي الله عليه وسلم ان هذا القران انزل علي سبعة احرف ان
المراد القراات السبع المشهورة فقد غلط في ذلك وقول المصنف وفاقا للبغوي ووالده يريد
انه ثبت عندهما تواتر الثلاثة اذ لا يمكن ترجيح هنا بوجه اخر قطعا قوله وقيل ما وراء السبعة
اي شاذ وقد علمت انه مردود قوله اما اجراه مجري الاحاد هو الصحيح يريد ان القراة الشاذة وان
لم يثبت كونها قرانا ولكن لا يلزم من انتفا القرانية انتفا الخبرية فهو دائر بين كونه قرانا
وكونه خبرا وكلاهما مما يحتج به والي هذا ذهبت الحنفية ايضا في ايجاب التتابع في كفارة
اليمين لقراة عبد الله بن مسعود واختيار المصنف هو هذا وفيه نظر لان الحصر في القرانية
والخبرية ممنوع لجواز كونه مذهب الراوي وهو عند المصنف ليس بحجة واستدلالهم بان
الشافعي اوجب قطع يمين السارق بالقراة الشاذة ضعيف لاحتمال ثبوت رفعه عنده
ولهذا لم يوجب التتابع في كفارة اليمين علي الصحيح من مذهبه قوله ولا يجوز ورود ما لا
معني له في الكتاب والسنة اقول ترجمة هذه المسالة كما ترجم بها المصنف وكما
ترجم البيضاوي بقوله لا يخاطبنا الله بمهمل ليس علي ما يجب لمحل النزاع لان احدا لم يقل ان في القران
شيا لا معني له او مهمل لا وضع له كما ستقف عليه من استدلالهم بل الحق ان يقال لا يرد في
القران ما لا يقدر احد علي التوصل الي معناه لنا ان القران كله هدي وشفا ولا فايده ايضا في
انزال ما لا يصل احد الي فهمه اذ الاعجاز واستنباط الاحكام يدونه حاصل قال الغزالي وما

لا توقيف فيه يوليها يعرفه اهل اللغة ويناسب اللفظ من حيث الوضع اذ الظاهر ان الله لا يخاطب
العرب بما لا يعرفه احد من الخلق استدل الخصم وهم الحنفية والطائفة المذكورة في المتن باوايل
السور اذ لا يظهر منها معنى بعد التامل الوافر منها وبقوله فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
ما تشابه منه فانه ذم على اتباع المتشابه وما ذلك الا لعدم القدرة على الوصول الى معناه وبوجوب ب
الوقف على الا الله في وما يعلم تاويله الا الله لكون حالا من المعطوف دون المعطوف عليه لعدم يقولون م
استقامة المعنى اجيب عن الاول بان المقطعات في اوايل السور اسما للسور او للقران او
اسما مسميها بها الحروف التي تركب منها القران صرح بذلك المحققون وعن الثاني بان ذم الذين
يتبعون المتشابه ليس لانه لا يمكن الوصول الى معناه بل لانهم يولونه تاويلا مخالفا
لقوانين الشرع وعلى ذلك حمل عليهم يكون قلوبهم زايغة عن الحق ولو كانوا طالبين للحق
وكان مطلوبهم غير ممكن لارشدهم الى الحق كما في قصة موسى اذ قال ارني انظر اليك قال
لن تراني وارشده بان هذه الاجسام الفانية لا تقدر على ذلك وجعل دك الجبل تسلية
له وعن الثالث بان الوقف على الا الله مختلف فيه فمنهم من وقف على الراسخون وهم
القايلون بان المتشابه يمكن الوصول الى معناه قولهم المعطوف مخصص بالحال قلنا يجوز حيث لا
لبس كما في قوله ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة واعلم ان الادلة من الطرفين
لا تفيد القطع بل كلها ظواهر اذ لهم ان يقولوا فايدة انزال المتشابه ليمتحن الراسخ في العلم
على الراسخ فيه ومنعه منه وهذا عنده اشد تعبا من بذل المجهود في استعلام الحكم من المحكم
لان النفوس مجبولة على الحرص والشغف بما منعت منه والله اعلم بحقيقة الحال ولا يراد من
اللفظ غير ظاهره الا بدليل يدل على ذلك خلافا للمرجية وهم طايفة يقولون ان المعاصي لا تضر
مع الايمان كما ان الطاعات لا تنفع بدونه وبنوا على هذا الاصل الفاسد ان الايات والاحاديث
الواردة في وعيد الفساق والعصاة يراد بها خلاف الظاهر وهو التخويف والترهيب وبطلان
هذا انما لا يحتاج الى دليل قوله وفي بقا المجمل اقول المجمل عند الفقها ما افاد شيا معينا لا
يبينه اللفظ كما لغز مثلا وقد اختلف في انه هل يمكن بقا لفظ مجمل في القران او في الحديث
غير مبين فاثبت بقايه طايفة ومنعه اخرون والحق التفصيل وهو ان ذلك المجمل ان كان
متعلقا باعتقاد او بكيفية عمل لم يبق الى وفاته ولا يمكن ذلك لما سيأتي ان تاخير البيان
عن وقت الحاجة لا يجوز والا فلا مانع من بقايه قوله والحق ان الادلة النقلية قد
تفيد اليقين اقول الادلة النقلية بدون القرينة لا يفيد القطع بالكلية لاحتمال مجاز او اشتراك اك
وغير ذلك مما يخل بالتفاهم واما مع انضمام قرينة قطعية كالتواتر على ان المراد باللفظ الفلاني
في المورد الفلاني كذا او انعقد الاجماع على ذلك فانه يفيد كون المراد ذلك قطعا ولذلك
لا يجوز للمجتهد ان يخالف ما انعقد الاجماع عليه لان المجمع عليه لا يمكن ان يكون بخلاف حكم الله
لان امته صلى الله عليه وسلم لا تجتمع على الضلالة فافادة اليقين بمثل هذه القرينة مسلم ولكن
المتن القطعي اذا خلا عن هذه القرينة لا يفيد قطعا ويظهر ذلك في اقيموا الصلاة في قوله

تعالى

لك تعالى وفي لفظه ثلاثة فروق فان المتن في المحل سواء مع ان المراد من الاول قطعي دون الثاني وقد
واضح والحق ان النفي والايجاب لم يردا على شي واحد فان الذي يقول لا دلالة لقطعيه في
النقليات يريد بذلك نظرا الى الدليل مع قطع النظر عن القراين والذي يقول به ينضم
اليه القرينة ومن قال ان اللفظ بعد القرينة لا يفيد لعله مكابر قوله المنطوق والمفهوم المنطوق و
ما دل عليه اللفظ في محل النطق اقول المنطوق اصطلاحا شي دل عليه اللفظ
في محل النطق فقد صار المنطوق من قبيل المدلول وهو يوافق ما ذكره الآمدي فانه قال المنطوق ما فهم
من اللفظ نطقا في محل النطق والمفهوم ما فهم من اللفظ في محل النطق وقد فسره بعض
المحققين بنفس الدلالة لانه قال المنطوق ان يدل اللفظ على معنى في محل النطق والمفهوم ان
يدل اللفظ على معنى لا في محل النطق وصرح بانه يمكن ان يجعل المصدر بمعنى المفعول فيستوي معنى العبارتين
ثم المنطوق على ثلاثة اقسام لانه ان دل على المعنى صريحا وهو ما وضع له اللفظ فيشمل المطابق والتضمن
وهذا في الحقيقة قسمان داخلان تحت الصريح والثالث ما دل عليه اللفظ التزاما ثم الصريح منه
ينقسم الى نص وهو الذي يفيد معنى لا يحتمل الغير كالاعلام فانها لا تحتمل غيرها بوضع واحد قطعا
وظاهر ان احتمل احتمالا مرجوحا كلفظ الاسد فانه اذا اطلق يدل على الحيوان المفترس دلالة ظاهرة سد
ويحتمل احتمالا مرجوحا ان يكون المراد الرجل الشجاع لكن المتبادر هو الاول وسياتي
تتمة لهذا في بحث المفهوم ان شاء الله تعالى قوله واللفظ ان دل جزؤه على
جز المعنى فمركب والا فمفرد اقول كان الاولى تقديم هذا البحث على المنطوق
والمفهوم لان اللفظ ينظر في افراده وتركيبه اولا ثم يلاحظ منطوقه ومفهومه
ثم ما لا يدل جزؤه على جز معناه صدق به امور احدها الاول ان لا يكون لذلك اللفظ
جز مثل ق علما او يكون له جز ولا يدل كزاي زيد او يدل على معنى ولا يكون ذلك المعنى جز معنى
اللفظ حالة الاطلاق كعبد الله علما او يكون جز معنى اللفظ ولا يكون مرادا كالحيوان الناطق
اذا جعل علما للانسان فان دلالة جز اللفظ على جز المعنى وان كان واقعا ولكن حالة العلمية ليست
بمراده لان المراد من اللفظ في العلم هو المعنى العلمي لا يقال اذا كان عبد الله علما لا يدل الا على الذات
المعينة لانا نجزم بان من اطلق لفظ عبد الله على ذلك المعنى لا يخطر بخاطره معنى العبودية
ولا معنى الالوهية فكيف يدل وقد اجمعوا على ذلك قلنا دلالة اللفظ على المعنى لا تتبع الارادة
بل يوجد بدونها كما في ارادة المعنى المطابقي من اللفظ مع ان دلالة الالتزام لا تنفك
عنها وان لم تكن مراده تحقيق ذلك ان دلالة اللفظ عبارة عن التفات الذهن من اللفظ
الى المعنى هذا ودلالة اللفظ على ما وضع له مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى ما يلازمه في
الذهن التزام مثل دلالة الانسان على الحيوان الناطق مطابقة وعلى احدهما تضمن وعلى
قابلية العلم والكتابة التزام واعتبر اللزوم الذهني لان اللزوم الخارجي غير معتبر
لان الدلالة الالتزامية موجودة مع التنافي في الخارج كدلالة العمى على البصر مع
المنافاة في الخارج ثم حكم المصنف بان دلالة المطابقة لفظية والتضمن والالتزام

عقليان وهذا ما عليه بعض اهل العربية وعند جمهور المنطقيين الثلاث لفظية لانها نستفاد من اللفظ وهذا اصرح في كلام المصنف ايضا تامل

قوله ثم المنطوق ان توقف الصدق او الصحة على اضمار تدل لاله اقتضا اقول

قد عرفت مما سبق ان المنطوق على قسمين صريح وغير صريح وغير ما دل عليه اللفظ التزاما وهذا القسم الثاني هو الذي ينقسم الي اقتضا اشارة وايما وجه الانقسام هو ان ذلك المنطوق الذي هو القسم الثاني اما ان يكون مقصودا للمتكلم او لا فان كان مقصودا فذلك بالاستقرا قسمان احدهما ان يتوقف الصدق و الصحة الشرعية او العقلية عليه وهذا يسمى دلالة اقتضا اما الصدق فنحو قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان فان الصدق فيه موقوف على تقدير المواخذة او نحوها ليصدق مضمونه لان وجود الخطا والنسيان ووقوعهما في امته لا يمكن انكاره واما الصحة العقلية فنحو واسال القرية اذ خطاب القرية لا يجوزه العقل جريا على العادة وانما قيد بالعادة لجواز تسوالـ من نبي بخرق العادة فلا بد من هذا القيد وان اطلقه المحقق العلامة والصحة الشرعية نحو قول القايل اعتق عبدك عني فانه لا بد من حصول الملك قبل الاعتاق لعدم جواز اعتاق ملك الغير ضرورة الثاني من قسمي المقصود وهو ان يقترن بحكم لو لا حمله على التعديل لكون غير لايق بالمقام فيدل عليه وان لم يصرح به ويسمى ايما وسياتي باقسامه في باب القياس ان شا الله تعالى والقسم الثاني وهو الذي لا يكون مقصودا للمتكلم يسمى دلالة اشارة نحو قوله صلى الله عليه وسلم في النسا ناقصات عقل ودين قيل ما نقصان دينهن قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي فيدل على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وعلم ايضا انه اقل الطهر ولا شك ان شيا منهما لم يكن مقصودا منه ولكن لزم حيث بالغ في نقصان دينهن كما بالغ في نقصان عقلهن حيث جعل شهادة امراتين بمثابة شهادة رجل فدل على ان نهاية ما يصل اليه نقصان دينها هو هذا القدر وقد علمت من هذا التحرير والتحقيق ان كلام المصنف قاصر عن افادة المرام لانه اسقط الايما وقسم المنطوق والمنقسم انما هو الغير الصريح والصريح قسم واحد

قوله المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق اقول

مفهوم اللفظ وهو ما عدا المنطوق باقسامه قسمان مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة لان حكمه ان كان موافقا للمنطوق فهو مفهوم موافقة والا فمفهوم مخالفة فالاول يسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب عند الجمهور مطلقا والمصنف جعله مخصوصا بقسم منه واعلم انه اذا كان مساويا ثم حقيقة مفهوم الموافقة لا ينفك عن التنبيه بالادنى على الاعلى كقوله تعالى ولا تقل لهما اف وقوله ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يوده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يوده اليك فان التافيف والذرة والدينار يدل على ان الحكم في الاعلى بالطريق الاولى وفي المنتهى هو التنبيه بالادنى وبالاعلى على الادنى وحذف القسم الثاني في المختصر واقتصر على القسم الاول لانه يوخذ معنى الادنى على وجه يشمل معنى الاعلى كالمناسبة مثلا فالتافيف ادنى مناسبة بالتحريم من الضرب والذرة ادنى مناسبة بالجزاء من الدينار والدرهم والقنطار وان كان اعلى من الدينار لكنه ادنى مناسبة للنادية من الدينار فيكتفي بالادنى على الاعلى لاندراج الكل

ختنه

ختنه واذا كان المذكور ادنى في مناسبة كان المسكوت عنه اشد مناسبة بالحكم وهذا مبني على انه لا بد المساواة مفهوم الموافقة كالاستدلال بحرمة اكل مال اليتيم على حرمة احراق ماله اذ لا مزية في استحقاق الاثم لاحدهما على الاخر وقد عده الغزالي منه ثم الاستدلال بمثله مقبول اتفاقا انما الكلام في صدق هذا الاسم عليه ثم اختلف في ان الاستدلال بالمفهوم هل هو قياس شرعي ام لا اختار الامام الاعظم الشافعي رضي الله عنه وتبعه الامام انه قياس شرعي لانه الحاق فرع لعلة مستنبطة فيكون قياسا شرعيا لصدق حده عليه وقيل لفظية وهذا هو المختار لان من عرف اللغة يفهم هذا الحكم وان لم يرد بذلك الشرع قال الغزالي في المستصفى فان قلت هذا قياس اذ الضرب حرام قياسا على التافيف قلت ان اردت انه يحتاج الى استنباط وتامل فهو خطا وان اردت انه الحاق مسكوت بمنطوق فهو صحيح والذي يجب ان يحمل عليه كلام الشافعي رضي الله عنه هو ان صورته صورة قياس شرعي ولو وجد منه حكم شرعي كما في ساير الاقيسة وان كان المقيس معلوما لغة كما انه في بقية الاقيسة اذ رفعته وجلالة قدره اعلى من ان يلتبس عليه ما يفهمه غيره بلا توقف

قوله فقال الغزالي والامدي فهم من السياق وهي مجازية من اطلاق الاخص على الاعم اقول

ذكر الامام الغزالي ان مجرد ذكر الادنى لا يحصل منه التنبيه على الاعلى ما لم يعلم المقصود من الكلام وما سيق له فلولا معرفتنا بان الاية انما سيقت لتعظيم الوالدين لما فهمنا حرمة الضرب من قوله ولا تقل لهما اف اذ قد يامر السلطان بقتل انسان ويقول لا تقل له اف ولكن اضرب عنقه وليس في كلامه ذكر المجاز لا صريحا ولا كناية وما زعمه المصنف من ان الدلالة المذكورة مجازية غير مستقيم لان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بين المعنيين او الكلمة المستعملة في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة دالة على عدم جواز ارادة ما وضع له ولا شك ان قوله تعالى ولا تقل لهما اف مستعمل في معناه الحقيقي غاية ما في الباب انه علم منه حرمة الضرب بقراين الاحوال ومساق الكلام واللفظ لا يصير به مجازا فكانه لم يفرق بين المفيدة للدلالة والقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي والثانية هي اللازمة للمجاز دون الاولى والعجب ان شراح كلامه لم يتنبهوا لهذا مع ظهوره قوله وقيل نقل لهما اللفظ عرفا يعني ذهبت طايفة الى ان اللفظ صار حقيقة عرفية في المعنى الاكثر في الكتب هو الضرب في مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف وكذلك في قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره صار اللفظ حقيقة في المجازاة في الاكثر وهذا القول سقط لان المفردات كلها مستعملة في معانيها اللغوية بلا ريب مع اجماع السلف على ان في الامثلة المذكورة الحاق الفرع بالاصل وانما الخلاف في انه ذلك بالشرع او باللغة كما تقدم وعند الحنفية تسمى دلالة النص وهم مجمعون على ان هذه الدلالة تفهم لغة ولا حاجة الى ملاحظة الشرع في ذلك

قوله وان خالف فمخالفة اقول

الثاني من المفهوم مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم مثل قوله صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم زكوة لانه يدل على ان حكم المعلوفة مخالف لها وهو عدم الوجوب وله اقسام ستاتي مفصلة ان شا الله تعالى وله شروط منها ان لا يكون المسكوت عنه ترك لخوف كقول من يتهم بالرفض تصدق بهذا الدينار على من يحب ابا بكر وعمر او نحو الخوف كالجهل بحكم المسكوت عنه كما في المثال المذكور اذا لم يعلم حال المعلوفة او يكون المذكور خرج مخرج الغالب كقوله وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة للاتفاق على عدم اعتبار السفر في جواز الرهن

خلافا لامام الحرمين حيث زعم انه اي كونه خرج مخرج الغالب ليس بظاهر يترك به اصل من الاصول وهذا
استبعاد منه خال عن الدليل والمحققون لعده على خلافه او يكون المذكور جواب سايل كما اذا سال شخص
هل في السائمة زكاة فاجاب بان في السائمة زكاة او للجهل بحكم المذكور دون حكم المسكوت عنه ولا يخفى ان ذكر
السوال يغني عن هذا او غير الذي ذكر من الاشيا التي توجب تخصيصه بالذكر كقوله تعالى ولا تكرهوا
فتياتكم على البغا ان اردن تحصنا اذ مفهوم الشرط لا اعتبار به بل انما ذكر الشرط ايذانا بانهن اذا اردن
التحصن فالمولي بذلك اولى وقيل انما انتفى مفهوم الشرط هنا لان الاكراه على الزنى مع عدم ارادة التحصن
غير ممكن وقيل عارضه الاجماع ومما يجب التنبه له ان ما اطلقه المصنف من الشروط لا يلزم جريانها في جميع المفا
هيم بل حيث يمكن لعدم جريان شي مما ذكر في الاستثنا وانما المعتبر فيه للتخصيص وفي الغاية وان لا يكون المسكوت عنه
اولى بالحكم المذكور ولا مساويا له عنه وان لا يكون واسطة بين المفهومين هكذا ينبغي ان يفهم هذا
المقام قوله ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق اقول يريد ان المذكور وهو ما يقتضي
التخصيص بالذكر لا يمنع قياس المسكوت عنه بالمنطوق اذا وجدت بينهما علة جامعة ثم استبعد المنع
كانه قال كيف يمتنع القياس ولكان طايفة ذهبت الى ان ذلك المعروض الذي عرض له القيد المذكور
يعم المسكوت عنه بدون قياس كما اذا قال عند الجهل بحكم المذكور في الغنم السائمة زكاة عند هذه الطايفة لفظ
الغنم عام يشمل المعلوفة ايضا ثم نقل الاجماع على عدم العموم وان اللفظ لا يتناول المسكوت عنه بل يثبت انه و
قياس يقاس عليه والا فلا وعبر بالمعروض دون الموصوف وان كان في المعنى موصوفا ليلا يتوهم اختصاص
البحث بالصفة مع كونه عاما في جميع الموارد التي من شانها مخالفة المسكوت للمنطوق قوله وهو صفة
كالغنم السائمة او سائمة الغنم اقول لما بين معنى مفهوم المخالفة وما فيه من الخلاف
والشروط شرع في بيان اقسامه والبحث عما يتعلق بكل قسم من المسايل وابتدا بمفهوم الصفة لان مباحثه
اكثر ويعني بين النقضا الخر المختصر والمراد بالصفة هنا ما يشعر بالعلية مثل المومن عز كريم فبينه وبين الصفة
النحوية عموم من وجه لان صفة المدح غير معتبرة والذم خارجة عن هذا ومثل لي الواجد ومطل الغني ليس وصفا
نحويا وقد قال به الامام الجليل الشافعي والاشعري وكثير من العلما ونفاه ابو حنيفة والقاضي والغزالي
والمعتزلة لنا ما نقله الامام في البرهان ان ابا عبيدة معمر بن المثنى لما سمع النبي صلى الله عليه وسلم لي الواجد يحل عقوبته
وعرضه قال هذا يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه وقيل في قوله صلى الله عليه وسلم لان
يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا المراد به هجا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لو كان كذلك لم يكن
للامتلا فايدة اذ ذلك قليله وكثيره سوا فجعل الامتلا الشعر الكثير وفرق بينه وبين القليل وكذا صرح
في المطلوب وذكر الامدي ان القايل ابو عبيد بدون التا وهو قاسم بن سلام الكوفي ويمكن التوفيق بان يكون
مى كل منهما قايلا لانهما امامان في اللغة والشافعي في اللغة لا يساري لمؤلم يفهمه لغة لم يقل به واعترض
بمخالفة الاخفش ومنع ذلك لانه لم يثبت عنه ولو سلم من نقلنا عنه اقعد في اللغة من الاخفش
ولو سلم فالمذكور دون او فوق التو ولو سلم فالاثبات مقدم ولنا عقلا ان لو لم يفد لم يكن لذكره
فايده اذ غير ما ادعيناه منتف اتفاقا وكلام البلغا مصون عن مثله فضلا عن كلام سيد الانبيا
قيل عليه انتم التخصيص بالفايده وغيره لا يثبت الا بالنقل قلنا لم نثبته بالفايد بل بالقاعدة الكلية

المنقولة

٢٦

يح المنقولة عنهم انه اذا ظن فايدة في الكلام وغيرها يكون معدوما تكون تلك القاعدة مراده ظاهرا فيند
المتنازع فيه في تلك القاعدة قيل لا نسلم عدم فايدة سواها بل تركيد المذكور لئلا يتوهم تخصيصه لو قال
في الغنم زكاة اذ يحتمل ان يكون المراد المعلوفة قلنا هذا فرع عموم اللفظ وهو ممنوع ولو سلم المفهوم في بعض
الصور كان خارجا عن محل النزاع قيل لم لا يجوز ان يكون الفايدة ثواب المجتهد بالحاق المسكوت عنه بالمنطوق
قياسا قلنا قد شرطنا عدم الرجحان والمساواة وان لا يكون مفهوم موافقة هذا تحقيق المقام على ما ينبغي
ولنرجع الى شرح كلام المصنف فنقول انما ذكر مثاله اشتملا لما ان فايدة لان الاول عنده نص
في المقصود وهو ان المنفي عنه الحكم وهو وجوب الزكاة انما هي المعلوفة من الغنم واما لفظ السائمة مجردة
عن الموصوف هل هو من قبيل المتنازع فيه ام لا نقل فيه قولين وزعم ان الظاهر عدمه وليس بظاهر
بل مردود قطعا لان تعريف الوصف صادق عليه غايته ان الموصوف مقدر وذكر الموصوف وتقديره
لا دخل له فيما نحن بصدده الا ترى ان الحنفية متفقون على ان قيد الايمان في قولنا المومن عز كريم يخرج الكافر
مع ان وزانه وزان السائمة بلا ريب ثم قال وهل المنفي غير سائمتها او غير مطلق السوايم قولان واشار
بهذا الى الخلاف في المثالين الاولين لان المثال الثالث عند من يقول باعتبار الوصف نفيه بالمنفي
غير مطلق السوايم لعموم المقدر والحق في المثالين هو نفي الزكاة عن معلوفة الغنم ومنهم من نظر الى مطلق
السوم والغى ذكر الغنم وجعل حكم السوم عاما في الابل والبقر وليس بشي اذ لا دليل شرعا ولا عقلا
على ذلك لان مدار ثبوت مفهوم المخالفة على الفهم لغة كما تقرر في صدر البحث واذا قيل في سائمة
الغنم زكاة ربما لا يخطر سائمة غير الغنم بالخاطر ولو خطر لا يحكم العقل بالاستوا ولا يفهم ان سائمة
غير الغنم كالغنم وعبارة المصنف في قوله غير مطلق السوايم فاسده اذ مراده نفي المعلوفة مطلقا
لا معلوفة مقيده ويلزم من كلامه ان السوايم المقيده تكون منفية يظهر ذلك تماما اذا قلت
تصدق بهذه الدراهم على غير المبتدعين مطلقا اي ما سوى المبتدع كاينا منكان بخلاف ما اذا
قلت غير مطلق المبتدعين وكذلك السوايم المقيده اي كل واحد تصدق عليها انها غير مطلق السوايم
والصواب ان يقول غير السوايم مطلقا ما متناول لكل معلوفة من كل جنس ولم يتنبه احد من شراح
كلامه لما ذكرناه والله الموفق قوله ومنها العلة اقول من مفهوم الصفة
العلة اي تعريف الصفة المناسب ضبط الوصف بحيث ينطبق عليه والفرق بين العلة والصفة ان معنى
العلية في الوصف التراخي وفي صريح العلة مطابقي ولقرب المعنيين ادرج المصنف العلة تحت الصفة
والامام الغزالي كما انكر مفهوم الصفة انكر مفهوم العلة الصريحة قال في المستصفى المسلك الثامن
من قولهم ان التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة وساق كلامه الى ان قال فايدة ذكر العلة معرفة العلة
فقط وليس من فايدته تعدية العلة من محلها فان ذلك عرف من ورود القياس ولولاه لكان قوله
حرمت الخمر لشدتها لا يوجب تحريم النبيذ المسكر اجاب عن الاعتراض بان الشافعي امام في اللغة وقد
قال بعلية الوصف بان الامام انما قاله اجتهادا لا اخبارا عن اهل اللغة وقد عرفت الجواب عن هذا بانه
انما علم بالاستقراء تلك القاعدة فلا استدلال لان تلك القاعدة ثبتت عن الرواة الثقاة الذين هم ايمة
اللغة فلا يكون اجتهادا او مما الحق بالوصف ظرف الزمان نحو سافر يوم الجمعة اي لا في غيره والخبر اما مر زيد

اي لا وراه والدليل على استفادة هذا المعنى من الطرف انه لو خالف المامور استحق اللوم عرفا على مخالفته وذلك
صريح في ان الحكم المخالف للمنطوق مفهوم منه والا لما رتب اللوم عليه جزما ومن الملحق بالوصف الحال نحو لا
تصحب زيدا وهو عاص وهذا لم يحتج الى ذكره لدخوله تحت الصفة بالمعنى الذي قدمناه اذ لا فرق في فهم
الحكم المخالف بين قولنا لا تخاطب الامير وهو غضبان وبين قولنا لا تجالس الاشرار ومن الملحق بالصفة العدد
لان العدد مميز للمعدود فهو وصف له قايم به فيدل على نفي الحكم عن غير ذلك الموصوف نحو فاجلدوهم
ثمانين جلدة فلم تجز الزيادة على الثمانين يفهم ذلك من يعرف اللغة قوله وشرط عطف على قوله صفة
لا على ما ذكر بعد قوله منها العدم دخول الشرط في الوصف هذا ما عليه شارحوا كلامه ولك ان تقول
قد تقرر في علم البلاغة ان الشرط طرف للجزا والطرف اما زمان او مكان وقد ذكر المصنف ان الطرف مطلقا
ملحق بالوصف فلا مانع لعدم دخول الشرط على هذا التاويل وكذلك نقول في الغاية هي معنى قايم بذي الغاية فيدخل
في الوصف المذكور فيكون اقرب الى الضبط واقل اقساما مثال الشرط نحو قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا
عليهن حتى يضعن حملهن فخرجت غير ذوات الحمل والغاية نحو قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره جعل غاية الحرمة الحاصلة بالطلاق نكاح الزوج الثاني فعلم الحل بعده فان قلت على ما ذكرت من ان
الغاية معنى قايم بذي الغاية فيلزم قيام العرض بالعرض فيجتمع الضدان في المثال المذكور اذ نكاح الزوج الثاني
بمعنى الوطي ضد الحرمة التي هي المغيا وقد قلت انه قايم به قلت لا شك انه انما يصدق عليها الغاية خارج عن
ذي الغاية ليس قايما به وانما القايم به هو اتصافه بمفهوم الغاية بمعنى انه ذو الغاية ونتصف بها وهذا
امر اعتباري ليس موجودا في الخارج والعرض من اقسام الموجود فلا محذور قوله وانما الى قوله
مسيله اقول —— مما يدل على مفهوم المخالفة كلمة انما مثل قوله تعالى انما الهكم اله واحد وقوله
انما انت منذر وسياتي تحقيق كيفية افادته ومن الامور الدالة على مفهوم المخالفة ما والا وكذلك
لا النافية للجنس او بمعنى ليس نحو وما محمد الا رسول ولا عالم الا زيد ولا قايم الا بكر يعني ان محمدا منحصر شانه
في الرسالة لا يتجاوز عنها الى النجاة من الموت فان الصحابة لما كانوا يستبعدون موته كانهم يعتقدون
جمعه بين الصفتين فاثبت له الرسالة ونفى عنه التبري من الموت وكذا لا عالم الا زيد معناه حصر مفهوم
العالم في زيد واذا انحصر في زيد لزم منه الانتفاء عما عدا زيد اما المنطوق هو الاثبات للمذكور والمفهوم
هو الانتفاء عن غير المذكور هذا هو المفهوم من التركيب والماخوذ من كلام اهل العربية اذ قالوا انك اذا
قلت لا عالم الا زيد فهو كلام مع من اخطا في الحكم بان اعتقد ان العالم عمرو لا زيد او اعتقد ان العالم زيد
وعمرو وكلاهما فاذا قلت لا عالم الا زيد لزم منه اثباتك العلم على وجه الحصر انتفاؤه عن الغير وخطاؤك
الاعتقاد وفي بعض كتب الاصول ان النفي هو المنطوق وكانه نظر الى تسلط النفي على صدر الكلام
فان قلت قد اتفقوا على ان معنى الاستثنا هو الاخراج فيكون منطوقه هو المخرج المنفي قلت التحقيق ان
الاخراج غير عدم الدخول لان الاخراج اما عن الحكم فلم يكن المستثنى داخلا في الحكم حتى يخرج اذ لم يقل احد
ان زيدا في جانب القوم لا زيدا كان داخلا في الحكم ثم اخرج وان اريد اخراجه من اللفظ العام اي مما تناوله
فذلك شرط ادوات الاستثنا لم يخرج زيد عن القوم مثلا ومن الالفاظ الدالة على مفهوم المخالفة ضم الفصل
الواقع بين المحكوم عليه والمحكوم به مثل قوله تعالى ان الله هو الرزاق فقوله كنت انت الرقيب

عليهم

عليهم وهذا انما يتم لو استفيد الحصر من مثل قولنا زيد هو افضل من عمرو والا ففي الامثلة المذكورة
الحصر مستفاد من تعريف الخبر لان تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصره في المبتدا كما تقرر في موضعه
ومن الدوال على المفهوم المخالفة تقديم المعمول نحو اياك ومررت بزيد صرحا قوله واعلاه اي اعلى
ما ذكر طريقة النفي والاستثنا حتى ذهب بعضهم الى انه من قبيل المنطوق صريحا لسرعة الفهم
ومنه ولعل الاستثنا انما التبادر المعنى الى الاذهان مثل الاستثنا الا انه احط رتبة لكون النفي والاستثنا
فيه غير صريحين واليه اشار بقوله منطوق اي بالاشارة وسيذكر المصنف المفاهيم كلها على الترتيب
قوله مسيلة المفاهيم الا اللقب حجة لغة اقول —— المفاهيم المذكورة كلها حجة سوى مفهوم
اللقب وهو عبارة عما يفهم من تعليق الحكم بالاسم الخالي عن معنى الوصفية علما كان او غيره ولم يخالف في عدم
اعتباره سوى شرذمة كما اشار اليه المصنف لنا على عدم جوازه لزوم المحذور في قولنا زيد موجود
ومحمد رسول الله اذ يلزم منه انتفا الوجود عن غير زيد والرسالة عن غير محمد صلى الله عليه وسلم قالوا
لو قال لمن يخاصمه ليس امي بزانية يفهم منه نسبة ام الخصم الى الزنى حتى قال مالك واحمد بلزوم
الحد قلنا ذلك الفهم من القراين لا من اللفظ والحق ان بطلان هذا اغنى عن الدليل ثم قوله لغة يريد انه حجة
شرعية لفت من مجرد اللغة لا بالقياس كما تقرر تحقيقه وقوله وقيل شرعا يريد انه يفهم من عبارة الشا
اذ اثبت انه قال صلى الله عليه وسلم حين نهي عن الاستغفار للذين لقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين
مرة فلن يغفر الله لهم سازيده على السبعين حيث اعتبر مفهوم العدد والصحيح هو الاول اذ لا يشك
احد ان فهمه عليه السلام ذلك منه انما كان لغة لا توقيفا من الله قوله وقيل معنى نقل عن المصنف ان المراد
هو العرف العام لانه معقول لاهله وذلك مثل ما يقولون لولا انتفا الحكم عن المسكوت عنه لم يكن لذكر القيد
فايدة وقد قدمنا ان هذا دليل من يدعي انه فهم لغة قال المولى المحقق عضد الملة والدين قدس الله
روحه مستدلا على انه حجة لغة لو لم يدل التخصيص على ان المراد مخالفة المسكوت عنه للمذكور في الحكم
لما كان للتخصيص فايدة للاتفاق على عدم فايدة سواه واعترض بانه اثبات للوضع بالفايدة وانما يثبت نقلا لا غير والجواب لا نسلم انه اثبات للوضع بالفايدة بل ثبت بالاستقرا عليهم
ان كل ما ظن انه لا فايدة للفظ سواه تعين ان يكون فايدة اللفظ والمراد منه والمتنازع فيه
مندرج تحت تلك القاعدة هذا كلامه وهو صريح في ان هذا القسم راجع الى اللغة ولان مفهوم
المخالفة دليل شرعي عند القايل به فاعتباره واستفادته من اللفظ لا بد وان يستند اما الى الحجة
اللغة او يعلم من الشارع فلا معنى للعرف على ما نقل عن المصنف والصواب اسقاط هذا المذهب
عن الاعتبار والله اعلم قوله وانكر ابو حنيفة الكل اقول —— لم يقل
ابو حنيفة رحمه الله بشي من المفاهيم ووافقه الغزالي جنا وقد تقدم تحقيق المسلة دليلا وجوابا فلا
حاجة الى اعادته فان قلت انما قال الشارع في سايمة الغنم الزكاة فالذي لم يقل بالمفهوم يجب عليه
القول بوجوب الزكاة في المعلوفة والا فما وجه المنع قلت يقول قبل خطاب الشارع لم يكن الحكم وهو وجوب
الزكاة متعلقا بالغنم مطلقا فلما اوجب في السايمة بقي امر المعلوفة على العدم الاصلي والعدم الاصلي ليس حكما شرعيا

قوله وقوم في الخبر اي في الخبر الخالي عن الالزام كقولك في سايمة الغنم نتاج لا مفهوم له بل يعلم قطعا انه لا يدل
الخبر المذكور على عدم النتاج في المعلوفة وقد ذكروا في الفرق ان الخبر له خارج نطابقه او لا تطابقه فالخبر
يشعر بوقوعه ولا يلزم من انتفا القول بالمفهوم في الخبر انتفاوه في الانشا لان الانشا اذا لم يكن له خارج ولم
يحصل الحكم من مفهوم القيد لم يكن هناك فايدة فقط هذا كلام الشروح وهو ضعيف جدا لان اشعار الخبر بوقوع ذلك
الخارج لا دخل له في دلالة المفهوم لا سلبا ولا لزوما والمولى المحقق عضد الملة والدين اشار الى ضعفه ايضا ولم يتعرض
للجواب عن هذا المذهب ونحن نقول القايلون بمفهوم المخالفة متفقون على انه دليل ظاهر انما العمل به اذا لم يعارضه
دليل اقوى من نص او اجماع او مخالفة دليل قطعي عقلي او بديهة ولا شك انك اذا قلت في الشام الغنم السايمة لم يدل على
ان لا سايمة في العراق وانما لم يدل لانه ظاهر عارضه قطعي وهو الاجماع والتواتر وبديهة العقل على ان في غير الشام
من البلاد سوايم الا ترى الجمهور تركوا المفهوم في قوله ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن تحصنا مع كونه انشا
لان الاجماع عارضه واذا علمت هذا علمت سقوط ما ذكره والد المصنف من انكار المفاهيم في كلام غير
الشارع معللا بان الشارع منزه عن الذهول والغفلة بخلاف غيره وانما كان ساقطا لان الكلام في دلالته
لغة وقد تحققت قبل هذا ان الدلالة التفات النفس من اللفظ الى المعنى ولا دخل لارادة اللافظ فيها
ولا لشعوره و التخلف في بعض الصور انما هو بواسطة مانع اي معارض اقوى وظهر لك ايضا الجواب عن قول
امام الحرمين وهو ان الوصف انما ينتفي حيث الحكم فاما اذا لم يناسب كما اذا قيل في صغار الغنم زكوة لا يدل على الانتفا
في الكبار لانا قدمنا في صدر البحث ان المسكوت عنه اذا كان اولى بالحكم او مساويا لا يكون مفهوم المخالفة بل اذا
بل يكون من قبيل مفهوم الموافقة ولو فرضنا ان الوصف لا يناسب لا المنطوق ولا المخالفة يكون وصفا ملغى
لا اعتبار به هكذا يجب ان يفهم المقام والله اعلم قوله وانكر قوم العدد دون غيره لانه لا يدل على الزايد والناقص
الا بالقرينة وقد عرفت الجواب عنه مما تقدم قوله مسيلة الغاية قيل منطوق
اولى يريد الاشارة الى مراتب المفاهيم المحتج بها ذكر ان الغاية اعلاها رتبة اي اعلى المذكورات بعدها
لانه قد تقدم ان اعلى الجميع النفي والاستثنا لكونه منطوقا صريحا عند بعضهم والغاية ولفظا انما منطوق اشارة
ولم يذكر انما مع الغاية لتشعب مباحثه لجعله مسيلة مستقلة قال والحق ان الغاية مفهوم لا منطوق وهو كذلك
لانا اذا قلنا لا يدخل المسجد حتى يتوضا فالمنفي هو عدم الدخول غير متوضي قد انتهى بالتوضي فيفهم منه رفع
النفي من الدخول والذي ذهب الى انه منطوق نظر الى لفظ حتى لانه موضوع لذلك معنى وعلى هذا لا معنى
لقولهم انه منطوق من قبيل الاشارة فيما سبق ويليه الشرط الغاية فانه لم يقل احد بانه منطوق ثم ان احط
رتبة فالصفة المناسبة اذ بعض من قال بمفهوم الشرط لم يقل بمفهوم الصفة المناسبة فضلا عن مطلق الصفة
كامام الحرمين اسقط غير المناسبة فالعدد بعد المذكورات لان من قال بتلك المفاهيم خالف طايفة منهم
في العدد واخر المفاهيم تقديم المعمول وانما كان اخر المفاهيم لان التقديم كثيرا ما يكون للاهتمام او التبرك
او الالتذاذ بذكر المقدم ومنه نشا شبهة الشيخ ابن الحاجب ومن تبعه وليس بشي لان قوله تعالى فاياي
فارهبون صريح في ذلك وما نقل عن الشيخ ابن الحاجب انه قال ذكر سيبويه انه تقديم المعمول انما يكون للاهتمام
فانهم يقدمون ما هو اهم عندهم واذا اردت ذلك فالتخصيص وهم مردود بما ذكره الشيخ عبد القاهر من انه

ناسب

لابد

لابد وان تعسن تلك القاعدة فتارة يكون للاختصاص وتارة تكون للتبرك وغير ذلك مما يلايم المقام
وناهيك بالشيخ عبد القاهر وعلى ذلك اطبق المحققون بعده والتخصيص الذي قال به المحققون
وانكره الشيخ ابن الحاجب هو الحصر المصطلح عليه وهو اثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه خلافا
لوالد المصنف حيث قال بالاختصاص ونفى عنه الحصر ونقل عنه انه قال الفضلا لم يقولوا
في تقديم المعمول بلفظ الحصر انما قالوا بلفظ الاختصاص وحاصل ما قاله راجع الى ما ذكره الشيخ ابن
الحاجب من مجرد التقديم للاهتمام ثم قال والحصر كما في اياك نعبد يفهم من القراين لا من
التقديم غاية ما في ذلك ان الشيخ ابن الحاجب لا يطلق الاختصاص على ما قدمه وهذا يطلقه واستدل
على ما نقل عنه بعض الشارحين بانه لو كان التقديم يفيد الحصر لافاده في قوله تعالى افغير دين
الله يبغون ولا يجوز ارادة الحصر لفساد المعنى لانه قبل دخول الهمزة على تقدير الحصر يكون معناه
غير دين الله يبغون وبعد دخول همزة الانكار الذي هو بمعنى النفي يكون المنكر حصر الطلب في غير دين
الله ولا يلزم منه انكار اشتراك الطلب لدين الله ولغير دين الله ونحن نقول قد ذكر الشيخ عبد
القاهر ونقل عنه المحققون ان النفي اذا دخل كلاما فيه قيد تارة يتوجه الى القيد مع نفي اصل الفعل
كقولك وقد ضربت عبدك ما ضربته عبثا وتارة يتوجه الى المقيد ينتفي مع قيده كقوله تعالى
وما قتلوه يقينا فان القتل منفي من اصله والاعتماد في ذلك على القراين فاذا تقرر هذا فنقول
في قوله تعالى افغير دين الله يبغون انما توجه النفي المستفاد من الهمزة على اصل الفعل وهو طلب
غير دين الله مطلقا لا على القيد الذي هو معنى الحصر المستفاد من التقديم قبل دخول الهمزة كما ظهر
لك في قوله تعالى وما قتلوه يقينا وهذا مما لا ريب فيه واما قوله ان الفضلا لم يذكروا الا لفظ
التخصيص فمما لا ينبغي ان يصدر عن مثله لان الاعتبار بالمعنى لا باللفظ وحيث ارادوا بالاختصاص
معنى الحصر فلا فرق بين التعبير عنه بلفظ الحصر او الاختصاص قال الزمخشري في اول سورة التغابن
قدم الظرفان ليدل بتقديمهما على اختصاص الملك والحمد بالله تعالى ثم قال ما حاصله ان الحمد اذا اختص
بالحمد ولم يتجاوزه فكيف يحمد الانسان على فعل الحسن واجاب بان ذلك الحمد مجاز مع ان الشيخ عبد القاهر الذي
هو قدوة الفن صرح في كلامه بلفظ الحصر وفي بعض الشروح انه قد يحتج لنفي الحصر بقوله تعالى والله
يختص برحمته من يشا اذ لا يجوز ان يقال الحصر رحمته لانه لا يمكن حصرها ولو قد التبس عليه معنى الحصر
المراد هنا وهو اثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه بالحصر الذي هو الاحصار الاحاطة ولا تشك
عاقل في صحة قولنا رحمة الله محصورة في المومنين اي في الاخرة لا تتجاوزهم الى الكفار وان كانت
رحمته لا يحاط بها كما وكيفا وانما تعرض لهذه المباحث نصحا للمستفيدين الطالبين للحق والاقتصار
على غاية الجلا والله الموفق قوله مسيلة انما اولى قد سبق ان من المفاهيم مفهوم انما
ولما كان فيه ابحاث وقد فرق جعله مسيلة مفردة واعلم انهم قد اختلفوا في افادة كلمة انما معنى الحصر
وهو اثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه فقالت طايفة لا تفيد لان التاكيد مضمون الجملة وما الكافة
لا نفي فيها فلا حصر ثم القايلون بانها تفيد فرقتان فرقة تقول بانها تفيده منطوقا والاخرى تفيده
مفهوما والحق انها تفيد الحصر وتعدد فيه اما الاول فلانه استعمله الفصحا في مواضع الحصر واشتهر

ايمة النحو لكنهم وايمة التفسير يجمعون على ذلك وبه فسروا كلام الله تعالى ومثله يثبت بدون
ذلك فكيف وقد تطابق عليه هولا الجماهير من كل طايفة واما ذلك مفهوم لا منطوق فلانه انما يدل ان
على الاثبات في الجز الاخير والنفي عما يقابله والنفي فيه ليس بصريح بلا منطوق ويدل على ذلك ايضا جواز
ما زيد الا قايم لا انما عدو ومما يجب التنبيه له ان النفي والاستثنا انما يستعمل لان اذا كان المخاطب مصرا على الانكار
بخلاف انما فانه يستعمل فيما اذا لم يكن مصرا فان قلت على ما ذكرت من افادة انما الحصر يشكل قوله صلى الله
عليه وسلم انما الربا في النسية وانما الولا لمن اعتق ونظايرهما اذ ربا الفضل ربا اجماعا والولا لغير المعتق ثابت
عند عدم المعتق قلت قدمنا ان المفاهيم امور ظاهرة يعتبر عند عدم معارض اقوى واذا عارض مفهوم انما
الاجماع كما في المثالين المذكورين سقط الاستدلال به ولكن هذا على ذكر منك ينفعك في كثير من المواضع ولفظ
الليا في المتن بكسر الكاف وفتح همزة الوصل اذ اللام فيه للتعريف ولفظ كيا مجردا عن اللام اسم جنس لطايفة
من ملوك العجم كتبع لملوك حمير وقيصر لملوك الروم ولكسر الهمزة على ما في بعض الشروح سهو ظاهر واما كلمة
انما بفتح الهمزة ذكر المصنف انها فرع المكسورة والفرع تابع للاصل وايده بالنقل عن الزمخشري انها تفيد
الحصر وفي بعض الشروح هنا كلام غريب وهو انه نقل عن الزمخشري انه قايل بالحصر في قوله تعالى
قل انما يوحى الي انما الهكم اله واحد ثم نقل انه قد اعترض عليه بان الحصرية باطل لانتفايه اذ الذي يوحى اليه شي
سوى التوحيد ثم قال وهذا الاعتراض عجيب لان الزمخشري يلتزم ذلك بنا على مذهبه الفاسد في نفي
الصفات بل لعل هذا هو ماخذه في دعواه الفاسدة وانا اقول اذا اعترض بان هذا الحصر يفيد حصر الوحي
في التوحيد وهو سبط لان الوحي يشتمل على احكام الدنيا والاخرة والقصص والاخبار عن المغيبات فيجاب
بان الزمخشري يلتزم ذلك بنا على نفيه الصفات القديمة فهل هذا الجواب ابعد من السوال ام الضب
من النون واذا تاملت ذلك فالجواب عن ذلك الاعتراض هو ان النص في مثله اضافي اذ المشركون كانوا يعتقدون ون
الشركة في الالوهية فرد الشركة بالحصر المذكور في الواحد القديم تعالى وتقدس فالحصر انما هو بالنظر الى
ما يقابل التوحيد لا الى ساير الاحكام وغيرها مما اوحي اليه كما اذا تنازع طايفة في ان زيدا اما قايم عمرو او
واعتقدوا الشركة فقلت لا قايم الا زيد لم تنف عن كل من في الدنيا بل انما نفيت عمن وقع النزاع فيه وهذا
مما لا شك فيه وعليه اطباق العلما والله اعلم قوله من الالطاف حدوث الموضوعات
اللغوية اقول الالطاف جمع لطف وهو فعل من الله يقرب به العبد من الطاعة ويبعده من المعصية
واللام فيه عوض عن المضاف اليه والحدوث حصول الشي بعد عدمه وكان المناسب للطف لفظ الاحداث
كما وقع لابن الحاجب وكان المصنف توهم على ما يفهم من بعض الشروح ان ذلك مختص بمذهب التوقيف
والحدوث يشمل المذاهب كلها وليس بشي لان حدوثه لا بد له من محدث وهو الله تعالى لانه خالق العباد
وافعالهم بل لو قيل وجه العدول ان الاحداث لما كان من نعم الله تعالى فالحدوث اولى لانه متفرع عليه
واقرب الى العباد منه لكان في الجملة وجها ثم نقول لما كان الانسان مدنيا بالطبع لا بد له في امر المعاش
والمعاد من مشاركة مع بني نوعه تعليما وتعلما في المعاملات والعبادات اقدره الله بلطفه على الصوت
وتقطيعه ليدل بني نوعه على ما في ضميره باسهل ما يكون وهو خروج النفس الضروري الذي لا يحتاج
فيه الى مونة ومشقة مع عموم الفايدة لتناوله الموجود والمعدوم والمحسوس والمعقول ووجوده

البدر الزركشي

البدر الزركشي

لذي

لذي الحاجة واكتفا به لذي الفضا بها ولما كان التفكر في هذا من افضل العبادات مع ان الحاجة ولعينه
اليه في هذا الفن صدر البحث بانه من لطف الله تعالى واشار الى انه افيد وايسر من الكتابة والاشارة
كما قدمنا هو احتذى في تعريف الموضوعات فقال هي الالفاظ الدالة على المعاني لخرج بقيد الالفاظ الدوال الاربع
وهي الخطوط والعقود والاشارات والنصب وبالدلالة على المعنى المهمل فانه لفظ لان اللفظ صوت يعتمد على
المخرج حرفا فصاعدا مهملا كان او مستعملا وشمل المفرد والمركب وسياتي تحقيق بعض الوضع في المركب ان شا
الله تعالى ثم طريق الثبوت النقل عن ايمة اللغة كالاصمعي والخليل والاخفش اما تواترا كالسما والارض والفرس
والانسان واما احادا كاكثر اللغات المسطورة في كتب اللغة او النقل مع العقل كما اذا نقل ان الجمع المحلى باللام
يفيد العموم ونقل ان الاستثنا هو الاخراج بعد الدخول فاذا قلت الرجال في قولنا جا الرجال جمع محلى باللام م
وكل جمع محلى باللام يدخله الاستثنا فهذا الجمع يدخله الاستثنا فالمادة نقلية والصورة عقلية واما العقل
المجرد فلا مدخل له في وضع اللغات قوله ومدلول اللفظ اقول مدلول اللفظ اما
معنى او غيره والمراد بالمعنى هنا ما يقابل اللفظ لا ما يرادف الغرض والمعنى اما كلي او جزئي لانه اما ان يمنع
نفس تصوره عن وقوع الشركة او لا فالاول جزئي كزيد والثاني كلي كالانسان والمثلث وغير المعنى لغير اللفظ
اما مفرد مستعمل كمدلول الكلمة فان الكلمة لفظ وضع للاسم والفعل والحرف وكل من الثلاثة لفظ مفرد مستعمل
او مهمل كاسما حروف الهجا اي كمدلولاتها فان مدلول الالف او مدلول الباب وهذه المدلولات لم توضع
بازا شي او لفظ مركب مستعمل كمدلول لفظ الخبر نحو قام زيد وامثاله او مهمل كمدلول لفظ الهذيان
وهذا بعيد لان وجود مركب اسنادي لا يكون له معنى في غاية البعد قوله والوضع جعل اللفظ دليلا
على المعنى اقول اطلاق المصنف الوضع يشمل الوضع الشخصي كما في اكثر الالفاظ والنوعي كما
في المجاز على ما سنحققه عن قريب ان شا الله تعالى ولما كان الوضع عبارة عن جعل اللفظ بازا المعنى فارادة
الجاعل كافية في تخصيص الالفاظ بالمعاني ولا يشترط مناسبة بين المدلول واللفظ الدال خلافا لعباد بن
سليمان الصيمري وبعض المعتزلة واهل التكسير وهم الذين يزعمون ان الحروف المبسوطة اذا اجتمعت
على صيغ مخصوصة كان لها خواص وتاثيرات ونقل المصنف ان المنقول عنهم يحتمل فيه ان كان الذي كالوابه
هو المعنى الاول وهو ان بين المعنى واللفظ مناسبة مرعية عند الواضع في وضع الالفاظ باعثة له على اختصاص
بعض الالفاظ ببعض المعاني دون بعض فله وجه في الجملة اشار اليه بعض ايمة العربية مثل القصم بالقاف
للكسر مع الابانة والفصم بالفا للكسر بدون الابانة لان القاف من الحروف الشديدة دون الفا ونحو
معناه الزيادة وكما ذكره الصرفيون في عدم اعلال حيدى بفتح اليا وهو الحمار النشيط الذي يفر من ظل نفسه قالوا
انما لم يعل ليدل حركة الحرف على حركة المعنى وكذلك الحيوان وهذا وان لم يجر في جميع الكلمات الا انه يصلح ر
شبهة وان كان هو المعنى الثاني فلا صحة له قطعا لان اللفظ الموضوع لاحد الضدين كالجون الموضوع للاسود
مثلا لو كان له مناسبة ذاتية على جاز عموم المجز وضعه لضده الذي لم يناسبه اللفظ والا يلزم تخلف ما
بالذات اذ في هذا الاصطلاح لا دلالة على ذلك الضد هكذا ينبغي ان يفهم ولا يلتفت الى ما مثلوا به
من انه لو كان كما ذكروه لما صح وضع اللفظ للضدين او النقيضين اذ عليه منع ظاهر لا يخفى قوله
واللفظ موضوع للمعنى الخارجي اقول اللفظ لا يستلزم المعنى لذاته كما تقدم بل معناه انما

هو صاحب المفتاح

بتعيين بتعيين الواضع فذلك المعنى الموضوع له لغة هل هو امر ذهني او موجود خارجي فيه خلاف ذهب المصنف الى انه خارجي ونسب عكسه الى الامام ونقل عن والده ان الموضوع له هو المعنى من حيث هو ومحل الخلاف كما صرح به المصنف هو الاسم النكرة لا المعرفة اذا تقرر هذا فنقول نقل المحقق من ايمة العربية ان الاسم النكرة موضوع للحقيقة من حيث هي وقيل للفرد منتشر متناوله لجميع الافراد على سبيل البدل وعلى كلا التقديرين فالمدلول كلي واذا كان كليا لا بد وان يكون في الذهن اذ كل موجود خارجي جزئي حقيقي واعلم انا قد قدمنا ان للاشيا وجودات مختلفة وجود في الكتابة ووجود في العبارة ووجود في الذهن ووجود في الخارج وقد اتفق المحققون في مباحث الالفاظ على ان الكتابة تدل على العبارة والعبارة تدل على ما في النفس وما في النفس يدل على ما في الخارج والفرق بين هذه الدلالات ان الاخيرة اي دلالة الصور الذهنية على الامور الخارجية دلالة طبيعية لا يختلف فيها لا الدال ولا المدلول وفي الباقتين وضعية تختلف باختلاف الاوضاع الا ان العلاقة بين العبارة والصور الذهنية اشد من العلاقة بين الكتابة والعبارة ومعنا وثمرته الاحتياج اذا النفس تعودت باستفادة المعنى من اللفظ حتى ان الفكر في المعنى وحده يجري اللفظ الذي يريد تصوير معناه على لسانه كانه يناجي نفسه فقد ثبت ان الصور الذهنية هي مدلولات الالفاظ وهي منطبقة على ما في الخارج ان كان للمصور خارج حالة والذي يحسم مادة الشبهة ان الانسان لفظ موضوع بازا الحيوان الناطق ودلالته على المجموع مطابقة وعلى كل واحد من الاجزا تضمن والمطابقة بعينه دلالة اللفظ على تمام ما وضع له ولا شك ان الحيوان والناطق صورتان ذهنيتان والامور الخارجية زيد وعمرو وبكر ليس للفظ الانسان عليها دلالة بل الصور الذهنية منطبقة عليها فقد تحقق ان الموضوع له اللفظ هي الصور الذهنية لا المعاني الخارجة كما اختاره المصنف ولا المعنى من حيث هو على ما ذهب اليه والده ويجي لهذا زيادة بسط في بحث المجاز ان شا الله تعالى وليس كل معنى له لفظ وضع له لفظ وضع له لغة بل كثير من المعاني كالروايح انما يعبر عنها بالاضافة كروايح المسك وساير المشمومات او بالصفة مثل رايحة طيبة وخبيثة بل انما وضع اللفظ لكل معنى محتاج الى اللفظ اي شديد الحاجة اليه صرح به الامام وان لم يكن شديد الحاجة اما ان يوضع لها او يعبر عنه بالاضافة او بالوصف قوله

والمحكم المتضح المعنى اقول المحكم عند الشافعية ما ضبط عبارته عن الاجمال ويحتمل التصور والمتشابه ما تفرد الله به اي بعلمه وربما اطلع بعض خواصه على بعض المغيبات يدل عليه قوله تعالى فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول هذا شرح كلام المصنف وفيه تطويل لان المتشابه فيه مذهبان كما قدمنا مذهب السلف ان الله منفرد بذلك لا يطلع عليه غيره كمدة بقا الدنيا ووقت قيام الساعة ومذهب الخلف ان المتشابه ما فيه اجمال وغموض لا يتضح المقصود منه الا بعد فحص شديد ودوا الحكمة في ذلك رفع درجات الراسخين ونيل ما لا ينال غيرهم لا ذاب نذ الجمهور والمصنف ادرج احد المذهبين بالاخر قال الامام اللفظ المشهور المتداول بين الناس لا يجوز ان يكون له معنى خفي يختص به بعض الاذكيا لا يقول مثبتوا الاحوال الحركة معنى يوجب كون الذات متحركة والعلم معنى يوجب لمن قام به العالمية فكون الذات متحركة وكون الشي عالما عندهم امر ورا الحركة والعلم والجمهور

لايقولون

لا يقولون بذلك بل ليس ورا العلم والحركة في العالم والمتحرك شي وقد عرفوا الحال بانه صفة لا موجودة ولا معدومة قايمة بموجود والمسألة قليلة الجدوى في هذا المقام لا وجه لذكرها لان الكلام في الموضوعات اللغوية وهذا امر اصطلاحي من اراد معرفته فليتبع اصطلاحهم وكذلك نظايره وتبع المصنف الامام في ذلك وربما اوردها في اثر المتشابه لكونه مشتملا على الخفا تناسب ذكره معه

قوله مسيلة قال ابن فورك والجمهور اللغات توقيفية اقول لما بطل قول الصيمري ان دلالة الالفاظ ذاتية ثبتت انها وضعية اذ لا قايل بالفصل واذا كانت وضعية فالواضع اما هو الله تعالى واليه ذهب الشيخ الاشعري وتبعه الجمهور واذا كان الواضع هو الله فطريق التوقيف منه اما الوحي الى ادم مثلا او بان يخلق الله الاصوات والحروف التي هي الالفاظ الدالة الموضوعة للمعاني في جسم ثم يسمعها الواحد او جماعة اسماع قاصد للدلالة على المعاني او يخلق علم ضروري في واحد او جماعة بان هذه الالفاظ تدل على هذه المعاني وذهب الاحمدي الى ان الخلق الاصوات والعلم الضروري طريق واحد وذهب اكثر المعتزلة الى انها اصطلاحية وضعها البشر والتعريف حصل بالاشارة والقراين كما للطفل فانه يتعلم اللغة بالتكرار مرة بعد قرينة الاشارة وغيرها وقال الاستاذ القدر المحتاج اليه توقيفي والباقي محتمل وقيل عكسه اي القدر المحتاج اليه اصطلاحي والباقي محتمل للاصطلاح والتوقيف وتوقف كثير من العلما عن القول بشي من هذه المذاهب لعدم تمام ادلتها والمذهب المختار عند المصنف وعليه المحققون عدم القطع بشي من المذاهب المذكورة لانتفا موجبه والظاهر مذهب الشيخ واتباعه هذا ضبط المذاهب المعتبرة ونحن نشير الى ادلة المذاهب على وجه الاختصار مع اجوبتها دليل قول الاشعري قوله تعالى وعلم ادم الاسما كلها وكذلك الافعال والحروف لعدم القايل بالفصل قالوا الهمه بان يضع الالفاظ للمعاني قلنا خلاف الظاهر وكذلك قولهم علمه باصطلاح سابق الحق هو الجواب قالوا علم الحقايق بدليل عرضهم قلنا انبيوني باسما هولا يدفعه اذ هو ظاهر في ان التعليم لها فيرجع الضمير الى المسميات والاستدلال بقوله والحق ضعيف اذ الاقدار على الوضع والتعليم سيان في كون كل منهما اية المعتزلة وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه يدل على سبق اللغة والا يلزم الدور قلنا اذا علم ادم فلا دور الاستاذ ان لم يكن المحتاج اليه توقيفيا يلزم الدور قلنا يعلم بالترداد كما في الاطفال فلا دور والجواب عن عكس مذهبه هو الجواب

قوله مسيلة قال القاضي وامام الحرمين الى اخره اقول قد اختلف في ان اللغة هل تثبت قياسا ام لا اختار المحققون عدم ثبوتها ومحل النزاع على ما صرح به الشيخ ابن الحاجب ما لم يثبت عمومه عن اهل اللغة كرفع الفاعل ولفظ رجل والضارب والمتكلم وتحقيق ذلك ان واضع اللغة قد يضع اللفظ الخاص للمعنى الخاص كالخمر لما العنب اذا اشتد وقذف بالزبد والضرب والقتل ونظايرهما وقد يضع قاعدة كلية منطبقة على جزيات كثيرة كالمصغر والمنسوب والاسما المشتقة والمضاف والمضاف اليه فلا يلزم سماع ما صدقاتها من الواضع بل يكفي سماع القاعدة منه والاستعمال مفوض الى المتكلم بشرطه ان لا ينحاوز ذلك القانون اللغوي ومثل هذا يسمى وضعا نوعيا وكذلك المركبات وجميع المجازات من هذا القبيل انما الكلام في القسم الاول مثل الخمر فان

الواضع اعتبر فيه معنى المخامرة لحيث وجد المعنى هل يطلق عليه الخمر لا فيه الخلاف المذكور الجمهور على عدم الجواز وذهبت طائفة الى الجواز وفرقت طائفة بين الحقيقة والمجاز فجوزت في الاول ولم تجوز في الثاني لكونه نزرا لا يعتد به لنا على المذهب المختار وهو عدم الجواز انه كما يحتمل ان يكون ملحقا به يحتمل ان يكون الواضع صرح بالمنع من طرد اللفظ على كل ما وجد فيه ذلك المعنى لان وجود المعنى في الاسماء المجردة علة للترجيح لا علة لطلاقه وهو محتمل فيه بالترجيح لا الاطلاق بخلاف الصفة والوضع النوعي كما قدمنا الا ترى انه قد منع طرد القارورة والابلق والاجدل والاجماع وجود المعنى في النبيذ واذا قام الاحتمال فلا نبيذ لكم قالوا دار الاسم مع الوصف اذ قبل تخمره ووصف الاسكار ليس بخمر فاذا طرأ المعنى يسمى به واذا زال زال الاسم والدوران يظنه العلية قلنا كما دار مع الوصف دار مع المحل فالوصف جزء العلة اي علة التسمية كونه ماء عنب مع الوصف قالوا قلتم بالقياس شرعا فيجوز لغة بالطريق الاولى قلنا هناك الاجماع انعقد على صحته بخلافه هنا قالوا قال به الشافعي وهو الامام المقدم في اللغة حيث قاس النباش على السارق فاوجب الحد قلنا قاس شرعا اذ زوال العقل واخذ مال الغير وصف مناسب للحكم لا انه قاس وصف النباش ووصف النبيذ على وصف السارق ووصف الخمر قوله واللفظ والمعنى

اقول هذا تقسيم اللفظ بالنظر الى المعنى وهو اربعة اقسام الاول ان يتحد اللفظ والمعنى والمراد باتحادهما ان يكون اللفظ الواحد دالا على المعنى الواحد كالانسان والواحد وزيد وعمرو فان منع نفس تصور ذلك المعنى وقوع الشركة فالمعنى جزئي ويطلق على اللفظ الدال عليه مجازا وان لم يمنع فكلي سواء كان موجودا كالانسان او لم يوجد شيء من افراده مع امكانه كالعنقاء او مع امتناعه كشريك الباري تعالى عن ذلك علوا كبيرا وبعض الشراح رجح تعريف المصنف بمنع نفس التصور عن الشركة في الجزئي وعدمه في الكلي على تعريف الشيخ ابن الحاجب بقوله فان اشترك في مفهومه كثيرون فكلي وان لم يشترك فجزئي بان تعريف ابن الحاجب يوهم شرطية الاشتراك وهو ليس بشرط وكانه نظر الى الوجود الخارجي ولم يعتبر الافراد الذهنية وقد علمت ان الاشتراك وعدمه انما هو بالنظر الى الافراد الذهنية والذهن مناط الكلية والجزئية والافراد الخارجية وان كانت بوجوده لا التفات اليها وتعريف الشيخ في غاية الحسن ونهاية الكمال مع انه يصلح ان يكون شرحا لكلام المصنف لان منع نفس التصور الشيء عن وقوع الشركة معلل بانتفاء الشركة وعدمه بالاشتراك وذلك الكلي ان استوت افراده فمتواطئ كتساوي زيد وعمرو في الانسانية والتواطؤ التوافق سمي به لتوافق الافراد فيه ومشكك ان تخالفت بالشدة والضعف كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج او التقدم والتاخر كوجود العلة مع وجود المعلول او الامكان والوجوب كوجود الواجب والممكن وانما سمي مشككا لانه ان نظر الى اشتراك المعنى يوهم التواطؤ وان نظر الى التفاوت يوهم عدمه فان تعدد اللفظ والمعنى فالمعاني متباينة حقيقة والالفاظ ايضا توصف بالتباين وان اتحد المعنى دون اللفظ فالالفاظ مترادفة كالليث والاسد وعكس هذا وهو ان يتحد اللفظ ويختلف المعنى ان كان ذلك اللفظ حقيقة فيهما كالجون والقرء للابيض والاسود والطهر والحيض فاللفظ مشترك وان لم يوضع لهما فهو في الموضوع له حقيقة وفي المنقول اليه مجاز ان لم يشتهر في الثاني وان اشتهر في الثاني فحقيقة ايضا ويعبر عن الاول بالمنقول عنه وعن الثاني بالمنقول اليه كالصلاة فانها لغة هو الدعاء نقل في الشرع الى الاركان المفتتحة بالتكبير المختتمة بالتسليم وصار عند اهل الشرع حقيقة في المعنى الثاني فبالنظر الى وضع اللغة استعمالها في الاركان المذكورة مجاز وبالنظر الى وضع الشرع بالعكس

قوله والعلم

قوله والعلم ما وضع لمعين اقول الجزئي انما يذكر في العلوم في مقابلة الكلي لا استقلالا لان الجزئي قليل الجدوى في افادة الاحكام والمصنف نبه وان ذكر الجزئي في مقابلة الكلي افرد قسما منه بالذكر ليبين اقسامه وهو العلم وعرفه بانه اللفظ الذي وضع لمعين لا يتناول غيره فبقوله وضع لمعين خرج النكرات وبقوله لا يتناول غيره خرج سائر المعارف وكان يجب عليه زيادة قولهم بوضع واحد ليلا يخرج الاعلام المشتركة فانها وان كانت متناولة غيرها لكن لا بوضع واحد بل باوضاع متعددة ثم التعيين ان كان خارجيا فالعلم شخصي وان كان ذهنيا فالعلم جنسي فالاول كزيد والثاني كاسامة فانه موضوع للحقيقة من حيث هي ملحوظا حضورها في الذهن وان وضع اللفظ للماهية من غير ملاحظة الحضور الذهني فذلك اللفظ اسم الجنس وهنا مواضع بحث لا بد من تحقيقها الاول قوله لمعين يتناول جميع المعارف عليه عول اكثر اهل العربية وفي غير العلم موضوعا لمعين اشكال لان ضمير الخطاب كانت مثلا مستعمل في كل مخاطب وكذلك اسم الاشارة مثل هذا مستعمل في كل مشار اليه قريب ومثله ذاك وذلك في المتوسط والبعيد وكذا حال الموصول ولا فارق بين هذه الاقسام وبين النكرة بحسب المعنى اذ الرجل مثلا موضوع لمفهوم كلي وهو ذكر من بني ادم جاوز حد الصغر فهو مستعمل في كل ما صدق عليه هذا المفهوم ولما استشعر هذا الاشكال بعض الفضلاء غير التعريف وقال المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه وان لم يكن الموضوع له معينا لكن الموضوع مستعمل في معين بخلاف النكرة فان استعماله ليس في معين وليس هذا ايضا على ذلك التقدير يكون اللفظ دائما مستعملا في غير موضوع له لان الوضع عنده انما هو للمفهوم الكلي والاستعمال في الجزئيات ولم يقل به احد الثاني ان المصنف جعل علم الجنس واسم الجنس كلا منهما موضوعا للماهية من حيث هي فلم يفرق بينهما مع ثبوت الفرق قطعا الثالث انه قيد التعيين في الاول بالخارجي وبعضهم منه ان التعيين في الثاني ذهني وليس كذلك اذ التعيين فعل الواضع فهو خارجي وان كان المعين موجودا ذهنيا والجواب عن الاول ما ذكره افضل المتاخرين وهو ان وضع اللفظ للمعنى عقلا لا يتجاوز عن اربعة اقسام الاول ان يكون الوضع عاما وكذا الموضوع له كالنكرات او يكون الوضع خاصا والموضوع له كذلك مثل الاعلام او يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا كسائر المعارف وكان الواضع عين لفظ هذا لكل مشار اليه ولفظ انت لكل مخاطب فالوضع واحد عام والموضوع له كل واحد من الافراد بخصوصه فامتازت عن النكرات اذ هناك لم تعتبر الافراد المخصوصة بل انما وضع اللفظ للماهية الصادقة على الافراد او للفرد المنتشر على المذهبين كما قدمنا واما كون الوضع خاصا والموضوع له عاما فغير معقول فالقسم الاخير من الاقسام الاربعة ليس موجودا والثلاثة الاول موجودة وبهذا التحرير زال الاشكال بحذافيره وهذا البحث هو الذي اشرنا اليه بانه سياتي واما الجواب عن الثاني وهو الفرق بين علم الجنس واسمه هو ان في اسم الجنس النكرة مذهبين احدهما انه موضوع للفرد المنتشر وعلى هذا لا اشكال لان علم الجنس ليس موضوعا للفرد بل للحقيقة وثانيهما انه موضوع للماهية وحينئذ يحصل الاشكال والجواب ان في علم الجنس يلاحظ الحضور الذهني وفي اسم الجنس لم يلاحظ فان قلت الواضع اذا وضع لفظة بازاء معنى لا بد وان يلاحظ المعنى ولذلك القائل جاءني رجل لا بد وان يلاحظ معناه قلت قولنا لم يلاحظ فيه الجواب

لان الحضور الذهني وان كان حاصلا لم يلاحظ في النكرة بخلاف المعرفة فان الملاحظة واجبة فيه
وعدم اعتبار الشي ليس اعتبارا لعدمه فتامل **قوله مسئلة الاشتقاق رد لفظ الى اخر قوله** الاشتقاق لغة الاقتطاع ماخوذ من الشق وهو القطع واصطلاحا ما ذكر ه
المصنف وهو على ثلاثة اقسام صغير وهو ما اذا وافق الاصل الفرع في الحروف والترتيب كخرج
من الخروج وكبير ان وافق في الحروف دون الترتيب كجبذ من الجذب واكبر ان لم يوجد حروف الاصل
بل ما يناسبها كنعق ونهق وقد ذكر صاحب المفتاح ان علم الاشتقاق علم مستقل حيث قال في خاتمة
كتابه انه من علم الاشتقاق ابن هو عن علم التصريف واما نبهنا عليه وان لم يكن مقصودا هنا لان بعض
الافاضل جعله جزا من علم الصرف قوله ولو مجازا يريد تعميم الاشتقاق في الحقيقة والمجاز تعريضا بمن
منعه في المجاز كالقاضي والغزالي فان الغزالي ذكر ان امر فرعون في قولهم ما امر فرعون برشيد
بمعنى الشان مجازا فلا يشتق منه امر ولا مامور والدليل على الاشتقاق من المجاز قولهم نطقت الحال
بكذا اي دلت لان النطق استعمل في الدلالة اولا ثم اشتق منه اسم الفاعل على ما هو القاعدة في
الاستعارة التبعية في المشتقات وقيد الحروف بالاصلية لان الحروف المزيدة لا اعتداد بها
قوله ولا بد من تغيير تصريح بما علم ضمنا اذ رد لفظ الى اخر لا يمكن الا بعد التغيير والاولى في العبارة
التغيير سواء واحدة والتغيير اما ان يكون لفظا او تقديرا اذ الفتحة في طلب غيرها في طلب مصدر والكذ لك
سكون اللام في فلك مفردا غيره في فلك جمعا وقد ضبط اقسام التغيير بعض الفضلاء فارتقت الى هو اليه
خمسة عشر قسما وحظ الاصولي من الاشتقاق ان اللفظ المشتق اذا وقع في لفظ الشارع كيف
يستدل به على الحكم ولا شك ان المشتق من حيث انه مشتق لا يعلم بدون معرفة الاشتقاق
فلذلك صدر البحث به قوله وقد يطرد المشتق كاسم الفاعل وقد يختص كالقارورة وقد نبين لك
منه هذا ان مناط الاطراد هو عموم الوضع لان الواضع قد وضع لفظ ضارب لكل من قام به الضرب
بخلاف القارورة فانه وضع مقيد بالزجاج فالقارورة ما يستقر فيه الشي بقيد كونه زجاجا
فالمعنى في الاول صحيح الاطلاق وفي الثاني مرجح **قوله ومن لم يقم به وصف لم يجز ان يشتق له منه اسم خلافا للمعتزلة** المدعي في هذه المسئلة انه لا يجوز ان يشتق لفظ الصفة لشي والمعنى الذي
هو ماخذ الاشتقاق قايم بغيره فلا يجوز ان يقال زيد ضارب الا اذا قصد ان الضرب قايم به
سواء صدقت القضية او كذبت اذ المقصود بيان طريقة اللغة والقانون في اجرا الصفات على
الموصوفات وجوزت المعتزلة حيث جوزوا اطلاق المتكلم على الله تعالى بمعنى انه خالق الكلام في الغير
كالشجرة التي اوجد فيها الكلام حين سمع موسى الكلام منها ولهم في اثبات صفاته تعالى اضطراب
وستحققه في علم الكلام ان شا الله تعالى لنا على اثبات المدعي الاستقرا التام وذلك يفيد القطع قالوا
السلو الضرب اثر وهو قايم بالمضروب قلنا ممنوع بل هو التاثير وهو قايم بالفاعل قالوا يطلق على
الله الخالق والخلق بمعنى المخلوق والجواب ليس محل النزاع اذ محل النزاع معنى قايم بالغير وهذا المجموع
قايم بنفسه وان كان بعضه قايما ببعضه اذ على تقدير تسليم ان الخلق نفس المخلوق مفهومه يصدق ف
على جميع الحوادث والحوادث بعضها جواهر قائمة بنفسها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر

والمجموع

والمجموع ليس قائما بغيره قوله ومن ثمة نص على التجويز المذكور الفقهاء يسمون ابراهيم ذابحا
ولهم خلاف في ان اسماعيل مذبوح اولا واعلم ان ابتنا هذه المسئلة على اصل المعتزلة في غاية
البعد اذ هذه المسئلة مستقلة لا تعلق لها بذلك الاصل لان الخلاف هنا بيننا وبينهم انما هو في جواز
النسخ قبل التمكن من الفعل كما سياتي فعندنا يجوز ان ينسخ الحكم قبل التمكن من الفعل والدليل على ذلك
قضية ابرهيم صلوات الله وسلامه عليه اذ امر بالذبح ونسخ قبل التمكن من الفعل وهم منعوا ذلك
واجابوا عن هذا الاستدلال تارة بانه لم يؤمر بمقدمات الذبح وقد اتى بها وتارة يقولون الا
بل اتى بالذبح ويروون في ذلك خبرا موضوعا وهو انه ذبح ولكن التام موضع الذبح فانه كان كلما
قطع جزوا التام مكانه وبالجملة ذبح اولم يذبح الذبح فعل بالذابح وان ذهبوا الى ما نقل عنهم من ان
الضرب قايم بالمضروب كما قدمنا فلا وجه لقول المصنف اتفاقهم على ان ابرهيم ذابح
بنا على الاصل المذكور فتامل قوله وان قام به اي بالشي حاله اسم كالكلام مثلا وجب ان يشتق
له اي لمن قام به اسم كالمتكلم واما المعاني التي لا اسما لها كانواع الروايح والالام فلا يشتق
لمن قامت به اسم للاستقامة بالاضافة كما تقدم **قوله والجمهور على اشتراط بقا المشتق منه في كون المشتق حقيقة اقول** ١ قد اختلف في ان بقا المعنى شرط في كون
المشتق حقيقة ام لا فيه مذاهب احدها اشتراطه وثانيها نفيه وثالثها شرط ان كان البقا
ممكن والا فاخر جزو ونسبه المصنف الى الجمهور والمشترطون مطلقا قالوا بعد انقضا المعنى يجوز نفيه
وهو امارة المجاز قلنا نفيه مطلقا او في الحال الاول ممنوع والثاني مسلم ولا يفيدكم اذ نفي الخاص
لا يستلزم نفي العام توضيحه ان الثبوت في الحال اخص من الثبوت مطلقا وقد يجاب عن هذا بان المراد
الجمهور يشترطون البقا ان امكن والا فاخر جزو معناه كما في قولنا انا سلبنا النفي المقيد لا نفي المقيد بالحال
والسلب المطلق لازم للسلب المقيد قالوا ثانيا لو لم يشترط بقا المعنى وصح اطلاقه حقيقة على الماضي صح
لصح اطلاقه على المستقبل كذلك واللازم منتف اجيب بانه لا يلزم من عدم اعتبار قيد كونه
حالا نظرا الى الماضي عدم اعتباره مطلقا اذ ربما كان المشترك بين الماضي والحال مشروطا وهو
كون الضرب حاصلا في الجملة النافون لاشتراط بقا المعنى قالوا اجمع اهل اللغة على صحة ضارب
امس وانه اسم فاعل والاصل في الاطلاق الحقيقة الجواب مجاز بدليل اجماعهم على صحة ضارب غدا
وهو مجاز اتفاقا قالوا ثانيا لو اشترط لم يصح مومن لنايم اذ معنى الايمان وهو التصديق ليس بقايم
والحالة هذه به الجواب مومن عرفا استصحابا للحكم وان لم يصدق لغة واجاب عنه بعض الافاضل
بانه غير محل النزاع اذ النزاع انما هو فيما يدل على الحدوث من الصفات لا ما يدل على الثبوت منها
لان الاتصاف هنا كاف في صحة الاطلاق ما لم يطرا عليه مناف ومحصله ما ذكرناه في الجواب من
الاستصحاب واعلم ان قول المصنف الجمهور على اشتراط بقا المشتق منه في كون المشتق حقيقة والا
فاخر جزو يشعر بان هذا مذهب رابع غير الثلاثة التي قدمنا ذكرها وليس كذلك بل هو مذهب
من يشترط بقا المعنى ولما اورد عليه بان البقا لو كان شرطا لما كان مثل متكلم ومخبر حقيقة ولو
حين المباشرة واللازم باطل اتفاقا فوجه الملازمة ان حصول هذه الافعال انما يكون بتقضي اجزاوها

شيا فشيا ولا يجمع الاجزا في حين من الاحيان فقط فقبل الحصول لا تحقق وبعد الحصول قد تنقضي اجاب
بان اللغة مبنية على المساهلة ولا لخرجت اكثر الافعال التي هي من الاحوال كيضرب ويمشي
ضرورة انها تحصل تدريجا فالبقا في جزو كاف اي ما دام مباشر الجزء منه فهو حقيقة وعند
انقضا الاجزا باسرها يصير مجازا نعم لما كانت الدلايل تفيد قطعا مال بعض المحققين الى التو
وانما لم يذكر ادلة من اشترط البقا ان امكن لانها علمت من ادلة المشترط مطلقا غايته ان
المشترط مطلقا اعتد ببقا جزء ما وهذا لم يعتد به والله اعلم **قوله ومن ثم كان اسم
الفاعل حقيقة في الحال اي حال التلبس خلافا للقرافي قوله** هذا تفريع على مذهب
الجمهور وهو اشتراط البقا وعبارة المصنف غير سديدة وكان الاولى ان يقول لكن اسم الفاعل
حقيقة الا في حال التلبس وكان الاولى ايضا تقديم مذهب الوقف ليظهر تفريعه على مذهب الجمهور
ثم الحال المعتبر في كون اسم الفاعل حقيقة هو حال التلبس بالفعل كما قدمنا من التكلم والاخبار
مثلا لا حال النطق كما توهمه بعضهم وبنى على ذلك اشكالا بالزاني والسارق اذ الزاني والسارق
في زماننا بعد انقطاع الوحي يجلد ويقطع مع انه لم يكن حال الخطاب موجودا واجاب عن هذا الاشكال
بان النزاع في اسم الفاعل واشتراط البقا فيه انما هو فيما اذا كان محكوما به واما اذا كان محكوما عليه
كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله والزانية والزاني فاجلدوا فانه حقيقة
مطلقا وهذا كلام من لا تحقيق عنده اما اولا فلان الكلام في اللغة هل يشترط بقا المعنى لاطلاق حقيقة
ام لا ولا ريب في ان كون اللفظ محكوما عليه او محكوما به لا دخل له في هذا الا تبيارا لا ثباتا واما ثانيا فلان
وجود الحكم في مسيلة الزاني ليس مبنيا على ان الصفة في الضربين المذكورين وقع محكوما عليه وانه حقيقة
مطلقا بل لان الشارع رتب الحكم على الوصف الصالح للعلية بحيث وجد الوصف وجد الحكم كما رتب وجوب
الزكاة على السوم في قوله في السايمة زكاة مع ان القول بان اسم الفاعل حقيقة في المستقبل مخالف للاجماع
واما قوله الخلاف انما هو فيما اذا كان محكوما به كقولنا زيد زان او زيد سارق مع انه كلام مخترع لم يقل به احد
لم يجد نفعا لانه اذا قامت البينة عند الحاكم بان زيدا سارق في الزمان الماضي يقطع يده عند القايل بالتدمي زني
الماضي فاي فايدة شرعية يعتد بها في هذه المعرفة وقد حققنا لك ذلك المقام بما لا مزيد عليه
فاعتمده والله الموفق وقد توهم بعضهم ايضا ان الخلاف انما هو في المشتق الذي زال معنى
المشتق منه ولم يتصف المحل بضد اخر اما اذا اتصف المحل بضد اخر كما لا يبقى الذي
زال بياضه واتصف المحل بالسواد فان اطلاق عليه الابيض لا يكون ذلك الا مجازا وكل
هذا عدول عن الصواب بل ليس الخلاف الا في بقا المعنى كما تقدم في صدر البحث واما ان المحل
بعد زواله هل اتصف بالضد او بغيره فلا التفات اليه قوله وليس في المشتق اشعار
بخصوصية الذات يريد ان الوصف اعني المشتق على ما ذكره النحاة في باب منع الصرف
معرف بانه الذي وضع لذات مبهمة باعتبار معنى هو المقصود واذا كان لدى الوضع فيه
الابهام معتبرا فيه فلا اشعار بالخصوصية فاذا قلت الاسود جسم يكون مفيدا لعدم
استعار الاسود بالجسم بخلاف ما اذا قلت الانسان حيوان فانه وان صح الحمل ولكن لا فايدة فيه وحج

ايضا

ايضا اسما الزمان والمكان والالة عن تعريف المشتق لدلالتها على شي معين وهو المكان والز
والالة والمراد هو التعين النوعي كما لا يخفى **قوله مسيلة الترادف واقع خلافا
لثعلب وابن فارس قوله** قد علمت فيما سبق ان الالفاظ المترادفة هي التي وضعت لمعنى واحد
وهل هي واقعة ام لا الصحيح وقوعها للتواتر في بعض الالفاظ كليث واسد في الاجسام وجلس
وقعد في المعاني قالوا الوقوع يعري عن الفايدة اذ احد اللفظين كاف قلنا ممنوع اذ الفايدة
لا تنحصر في الدلالة على الموضوع له بل فايدته التوسعة في اللغة وربما كان احدهما صالحا
للروي دون الاخر او للتجنيس قالوا انا نبا تعريف للمعرف وهو بط قلنا كل منهما علامة ونوارد
العلامات جاير ثم القايلون لما منعوا وقوع الترادف قالوا ما يظن انه من الترادف فهو من اختلاف
الذات والصفة كالانسان والناطق واختلاف الصفات كالمنشي والكاتب او الصفة وصفة
الصفة كالمتكلم والفصيح او الذات وصفة الصفة كالانسان والفصيح وكل هذا عدول عن الصواب
واعلم ان الواضع اذا كان واحدا فالفايدة في الترادف ما ذكرنا واما اذا كان الواضع متعددا
فالامر فيه واضح لانه ربما كان احد الواضعين في الشرق والاخر في الغرب ولا علم لاحدهما بوضع
الاخر ومن ذهب الى انه لم يقع في الاسما الشرعية انما احترز عن وجدانه يدل على هذا عبارة الامام في
المحصول في اخر بحث الحقيقة الشرعية الاظهر انه لم يوجد فيتعدد وبعد ده ومن رد عليه بالفرض
والواجب فقد اشتبه عليه اصطلاح الفقها بالحقيقة الشرعية اذ المراد بها ما وضع الشا
كالصلاة والحج والزكاة على ما سيأتي تحقيقه واما الحد مع المحدود كالحيوان الناطق مع الانسان
فليس من الترادف في شي اذ الحد يدل على اجزا الماهية تفصيلا والمحدود يدل بوضع واحد وكذلك
نحو حسن بسن وعطشان نطشان ليس من قبيل الترادف لان هذه التوابع لا تفيد ولو افرد
لم تفد واذا اجتمعت مع المتبوع افادت نوع تقوية لوقوعها في كلام البلغا فيبعد عراها
عن الفايدة قوله ووقوع كل من الرديفين مكان الاخر عطف على قوله افاده ولو قدم هذه
المسيلة على مسيلة التابع كان اولى كما لا يخفى والحق في هذه المسيلة انه لما كان كل من اللفظين
دالا على المعنى الواحد بلا تفاوت فيما يرجع الى الوضع والدلالة فلا مانع من استعمال احدهما في موضع
الاخر اذ لا عنه وما ذكره الامام من ان من الابتدائية معناها بالفارسية از بفتح الهمزة
وسكون الزاي المعجمة فلا يجوز استعمال احدهما مكان الاخر الا يكون ضم مهمل الى مستعمل واذا جاز
هذا في لغتين فيا في لغة ايضا كلام ساقط اذ عدم جوازه في اللغتين ممنوع ولو سلم فالفرق
واضح اذ ثم اختلاط اللغتين بخلافه هنا ثم قول المصنف ان لم يكن تعبد بلفظه اشارة الى ما اختار
الشافعي رضي الله عنه من عدم جواز تبديل لفظ التكبير بمرادفه وقد اشار اليه الشيخ ابن الحاجب
قال لو صح لصح خداي اكبر واجيب بالتزامه ولم ار لان مذهب المصنف احترز عنه وبما ذكرنا خرج الجواب
عن قول المصنف والهندي ايضا حيث منعا في اللغتين **قوله مسيلة المشترك
واقع قوله** الاشتراك اللفظي هو وضع اللفظ الواحد لمعنيين فاكثر بتعدد الوضع وفيه خلاف
والصحيح انه ممكن بل واقع وقيل واجب الوقوع وقيل ممتنع الوقوع وقيل بين النقيضين فقط

دقيق في التقصير وقيل في القران فقط والحديث لنا على المختار وهو وقوعه مطلقا اجماع اهل اللغة على ان القرء للطهر والحيض معا على البدل والجون للابيض والاسود كذلك من غير ترجيح فقولنا معا احترازا عما اذا كان لواحد بعينه وقولنا على البدل احترازا عن المتواطي لانه للعدد المشترك وقولنا من غير ترجيح احترازا عن الحقيقة والمجاز الموجب لو لم يكن المشترك واقعا لخلت اكثر المسميات بيان الملازمة ان المسميات غير متناهية والالفاظ متناهية اما تناهي الالفاظ فلانها مركبة من حروف التهجي وهي متناهية والمركب من المتناهي متناه قطعا واما ان المسميات غير متناهية فظاهر الجواب منع المقدمتين اولا نسلم ان المركب من المتناهي متناه ويستند العدد اسما العدد فان المبدا متناه والمركب غير متناه 5

اذ لا حد منه ينقطع سلسلة العدد وايضا لا نسلم ان المعاني غير متناهية ولو سلم ذلك كله لا نسلم لان محل النزاع هي المعاني المتضادة والمختلفة لا للتواطي فان لفظ الانسان مثلا يدل على جزئيات غير متناهية ولو سلم ذلك لا نسلم وجوب الاشتراك لجواز الاعتبار بالاضافة فلا يتم التعريف لمانع مطلقا انا وضعت الالفاظ b

للافادة والابهام والاشتراك يخل بذلك قلنا مع القرينة لا اخلال ولئن سلم لا يدل على الامتناع اذ ربما يكون المراد الابهام والاجمال كما في الاجناس وذهب الامام في المحصول الى ان وضع اللفظ مشتركا بين وجود الشي وعدمه لا يجوز واستدل بان اللفظ اما وضع ليفيد شيئا والا كان عبثا وا بين النفي والاثبات لا يفيد شيئا سوى التردد وهذا معلوم للكل والجواب عنه هو الجواب عن المنع مطلقا اي بدون القرينة مسلم ويرتفع ذلك مع القرينة ومن منع وقوعه في القران والحديث يعلم جوابه من الاجوبة السابقة ان في القران ثلاثة قروء وعسعس اي اقبل وادبر وفي الحديث دعي الصلاة ايام اقرائك قالوا ان وقع غير مبين لا يفيد او مبينا فتطويل الجواب غير مبين وربما كان المراد الاجمال وان سلم كونه مفصلا فائدته الاستعداد للامتثال وقت البيان

قوله مسئلة يصح اطلاقه على معنييه مجازا اقول

هذه مسئلة استعمال المشترك في معنييه والكثر وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد باطلاق واحد من المشترك معانيه اي كل واحد افرادا لا المجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد منها الجارية والباصرة وفي الدار الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي حاضت وطهرت وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه ذهب صاحب الهداية من الحنفية صرح بذلك في باب الوصية وقيل يجوز مطلقا ولا يخفى ان محل الخلاف هو صيغة الامر مثلا من الشارع يراد به الوجوب والاباحة معا فلا قائل بجوازه وعن الشافعي انه يجب الحمل على المعنيين عند التجرد عن القراين وهذا معنى عموم المشترك الذي قال به الشافعي خلافا لابي حنيفة واذا استعمل في المعنيين هل هو حقيقة فيهما ام مجاز فيه خلاف ذهب الشافعي وتبعه القاضي الى انه حقيقة وقال بذلك القاضي عبد الجبار والجبائي من المعتزلة ومن قال بالامتناع لم يفرق بين الجمع والمفرد هو المختار قال الامام في المحصول بعض منا انكر جوازه في المفرد وجوز في الجمع ثم قال والحق انه لا يجوز وهو كما قاله لعدم فرق يعتد به وشبهة القايل به ان لفظ الجمع يدل على الافراد فيجوز ان يراد به افراد مختلفة وليس بشي اذ الذي يمنع ارادة المعنيين في المفرد لا يصح منه دعوى الاختلاف في الجمع وهو

اذ الجمع انما يدل على اضعاف ما يدل عليه المفرد والفرض ان المفرد لم يرد به سوى معنى واحد ونقض المصنف البحث بقوله يصح اطلاقه على معنييه مجازا ثم ذكر الشافعي ونسبة كونه حقيقة اليه صريح في ان المختار عنده كونه مجازا واليه ذهب امام الحرمين والشيخ ابن الحاجب وهذا ليس بشي اذ قد قدمنا ان محل النزاع هو ارادة كل من المعنيين ولا شك ان اللفظ موضوع للمعنيين بوصفين مختلفين ولم يخرج اللفظ بالاستعمال في المعنيين عن كونه حقيقة لكون اللفظ مستعملا في ما وضع له نعم لو اريد المجموع من حيث هو المجموع كان مجازا اذ اللفظ لم يوضع للمجموع والفرق بين الكل والمجموعي واضح يظهر ذلك في قولنا كل الرجال يحمل هذه الصخرة وكل الرجال تشبعه هذا الرغيف فالحق الذي لا محيد عنه هو ما ذهب اليه امام الائمة الشافعي عليه من الله الرحمة متواصلة الى يوم الدين ثم القاضي ابو بكر الباقلاني وان قال بكونه حقيقة لم يقل بكونه ظاهرا فيهما بل قال انه مجمل يتوقف على البيان لا يعمل به بدونه قياسا ولكن يحمل على المعنيين احتياطا هذا كلام فحل الجدري وقد نقل المصنف عن الغزالي انه يصح ان يراد بالمشترك المعنيان لا لغة وفي شرح وجدا اي لا حقيقة ولا مجازا وكلام الغزالي في المستصفى لا يدل على شي من ذلك وهو انه اورد قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات والارض الى اخر الاية وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الى اخر الاية ثم قال هذا يعهد للشافعي ونتبع هذا الباب في معنيين احدهما بالاعتراف ان طلب المغفرة يتعلق بالمغفرة ولكن الاظهر عندنا ان هذا انما اطلق على معنى واحد مشترك بين المعنيين وهو العناية بامر النبي لشرفه وحرمته والعناية من الله مغفرة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعا وصلوة عليه كذلك العذر عن السجود وليس في هذا الكلام شي مما قاله المصنف ولا انه لا حقيقة ولا مجاز بل صرح بانه من عموم المجاز لانه اراد بلفظ واحد يعني بمجاز يشمل المعاني المراده من اللفظ كما سنحققه في باب المجاز ان شا الله تعالى بل يقول لا يجوز عندنا ان يستعمل لفظ على قانون اللغة استعمالا صحيحا ولا يكون مجازا ولا حقيقة وقيل يجوز في النفي مثاله لا عين عندي ولا جون في الدار لان النفي يفيد العموم بخلاف الاثبات الجواب ان المدعى الظهور وهو حاصل في الاثبات ايضا وما ذهب اليه بعض الحنفية من ان المراد بالسجود في الاية هو الانقياد ليس بشي اذ لو كان المراد الانقياد والتسخير لم يكن لقوله وكثير من الناس فائدة اذ جميع الناس بل جميع الكاينات مسخرة لامره وكذا لو كان المراد من الصلاة غير ما وضع له وهو ارادة التعظيم بعيد

قوله والاكثر ان جمعه باعتبار معنييه مبني عليه اقول

ذهب قوم من العلما الى الفرق بين الجمع والمفرد اي جوز في الجمع دون المفرد مستندا بان الجمع له مدلولات متعددة هي مدلولات المفردات فيجوز ان يراد به المعاني باعتبار المفردات وليس بشي لان احاد الجمع يجب ان يكون من جنس واحد مما اريد بالمفرد هو الذي يراد اضعافه في الجمع كما تقدم واليه اشار المصنف بقوله مبني عليه اي من جوز في المفرد الاطلاق على ما فوق الواحد جوز في الجمع ومن لا فلا والخلاف في الاطلاق على الحقيقي والمجازي هو الخلاف في الاشتراك غير ان القاضي خالف اصله قائلا بان المجاز غير ما وضع له اللفظ بخلاف المشترك فانه موضوع لكل من المعنيين وفرقه ضعيف بلا خفا وادعى الغزالي ان هذا اقرب من استعمال اللفظ المشترك ولم يبين الفرق بوجه كلي هاد في جميع الصور بل مثل بالنكاح الذي

وضع للوطء واستعمل للعقد مجازا لان العقد سبب منه الوطئ والظاهران وجه القرب هو ان بين المعنى
المجازي والحقيقي لابد من علاقة بخلاف معاني الاسم المشترك اذ لا يلزم ان يكون هناك علاقة بل ربما
كان المعاني في غاية البعد فيظهر بذلك قرب المجاز في ساير المجازات لوجود العلاقة في الكل
قوله ومن ثم تفريع على المذهب الصحيح وهو ان اللفظ يحمل على معناه الحقيقي والمجازي معا عند القرينة
الدالة على جواز ارادتهما نحو قوله تعالى وافعلوا الخير لعلكم تفلحون حيث حمل صيغة افعل على الوجوب
الذي هو معناه الحقيقي وعلى الندب الذي هو معناه المجازي بقرينة لفظ الخير الذي تعلق به
الصيغة والظاهران المراد بها النوافل اذ قوله واعبدوا ربكم معناه بما تعبدتم بها خلافا لمن لم يجوز
الجمع فانه مستعمل عنده اما في الوجوب او في الندب وكذا من يقول بانه موضوع للقدر المشترك
بين الوجوب والندب وهو الرجحان وسياتي انه ضعيف قوله والمجاز اي الخلاف في انه هل يجوز
ان يراد من لفظ واحد معنيان المجازيان ام لا هو الخلاف في المشترك والبحث هو البحث سوالا وجوابا
والله اعلم قوله الحقيقة لفظ مستعمل قول الحقيقة لغة فعيل بمعنى الفاعل من حق الشي اذا
ثبت والتا فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية واصطلاحا ذات الشي ولما كان اللفظ بالنسبة الى
المعنى المجازي كالعارية سمي حقيقة جريا على الاصطلاح قوله لفظ يشمل الحقيقة وغيرها وقوله مستعمل
يخرج اللفظ قبل الاستعمال لانه ليس بحقيقة كما انه ليس بمجاز وقوله فيما وضع ليخرج المجاز والغلط كقولك
خذ هذا الفرس مشيرا الى قوله ابتدا ليشمل الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية كالاسد والدابة
والصلاة اما اللغوية فظاهرة واما العرفية والشرعية فلان الدابة وان كانت لغة لكل ما يدب
على الارض لكن عرفا خصت بالفرس وقيل بذوات القوايم الاربع فبالنظر الى العرف وضع ابتدا ولا
ينافي كونه لغة ابتدا ايضا وقس عليه الصلاة مثلا فانها في اللغة موضوعة للدعا وفي الشرع للاركان
المخصوصة ويصدق ان اللفظ وضع لكل منهما ابتدا كما عرفت وعبارة المصنف اولى من عبارة
الشيخ ابن الحاجب الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع اول لانه ينتقض بالحقيقة التي لا مجاز لها ولا اشتراك
فلا وضع اخر الملزوم الا ان يقال يكتفي بالفرض والتقدير وهو بعيد وزاد جمهور المحققين اصطلاح التخاطب
وراو الحد بدونه مختلا لانه اذا كان اصطلاح التخاطب لغة مثلا واستعمل لفظ الصلاة في الاركان
المخصوصة يكون مجازا لانه وان كان لفظ الصلاة يصدق عليه انه موضوع للاركان ابتدا ولكن ليس في اصطلاح
التخاطب هو الشرع بكون عكس القضية وقس عليه العرف وترك المصنف لفظ القيد لان ترتيب
الحكم على المشتق مشعر بعلية المشتق منه فكانه قيل لفظ مستعمل فيما وضع له ابتدا من حيث انه موضوع
له ولا شك ان استعمال اللغوي لفظ الصلاة في الاركان ليس من حيث انه موضوع له بل لعلاقة بينه
وبين الموضوع له كما سياتي في المجاز ان شا الله تعالى هذا ولكن يتوجه على الكل ايراد اخر قوي منه
وهو انه اما ان يراد بالوضع الشخصي او النوعي وكلاهما غير مستقيم اما الاول فلانه يخرج كثير من الحقايق
لانا قدمنا ان المنسوب والمصغر وجميع المركبات وربما يجعلن كل ما يكون دلالته بحسب الهيئة لا المادة
موضوع بالنوع مع انها حقايق اتفاقا وان اريد اعم من الشخصي والنوعي دخل المجاز لانه موضوع بالنوع
ايضا والجواب ان المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي ولا يدخل المجاز تحقيق ذلك ان الواضع اما ان يعين لفظا

باراء

بازاء معنى كالفرس والرجل ولا ريب في ان هذا من الحقيقة واما ان يعين اللفظ للمعنى في ضمن قاعدة
كلية مثل ان يقول المنسوب كل لفظ الحق باخره يا مشددة واسم الفاعل من الثلاثي يكون على فاعل
فمثل هذا يكون حقيقة لان اللفظ يدل على المعنى الموضوع له المعين بلا قرينة وقد يكون الوضع النوعي
بقاعدة من واضع اللغة بان يقول اذا وضع اللفظ بازاء معنى معين لم يمنع من اراد نه مانع من قرينة صار
كما اذا قيل رايت اسدا على المنبر يخطب فذلك اللفظ مستعمل فيما يتعلق بالموضوع له تعلقا خاصا ومثل
هذا مجاز والحاصل ان الوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه سوا كان ذلك
التعيين بان يفرد اللفظ بعينه للمعنى بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين اذ لا احتياج في
كليهما الى القرينة وانتفا القرينة الصارفة دليل الحقيقة فاذا قلت رايت الاسود على الروم من حيث
ان المراد بها الشجعان بقرينة المذكور فاللفظ مجاز ومن حيث انه جمع محلى باللام وقد ثبت عن الواضع
ان كل محلى باللام للعموم فهذا الجمع للعموم حقيقة فتدبر والله اعلم قوله ووقع الاولتان
اقول الحقيقة اللغوية والعرفية كالاسد للحيوان المفترس والدابة لذات القوايم
الاربع لم يخالف احد في امكانهما ووقوعهما واما الشرعية اصلية كانت او فرعية ففيها خلاف قال الشيخ
لا يعتد بهم بعد ما امكانها مطلقا ويشبه ان يكون القايل بهذا هو القايل بان بين اللفظ والمعنى مناسبة
ذاتية ومع سقوطه بدليله بما قدمنا من الدليل على بطلانه يرد عليهم العرفية لقولهم بجوازها مع ان علة
المنع مطردة ثم الجمهور على وقوع الشرعية الفرعية كالصلوة للاركان المعقودة المخصوصة لنا على
مختار الجمهور ان الصلاة والزكاة والحج لغة الدعا والنما والقصد مطلقا ولا شك ان الشارع لم يوجب تلك
المعنى بل وجب غيرها بتلك الالفاظ من غير قرينة فتكون هذا في عرفه ولم يعن بالشرعي الا ذلك قالوا
مستعمل في اللغوية والقيود المذكورة والزيادات المعتبرة شروط ووقوع الفعل على الوجه المطلق
شرعا اذ الصلاة الواجبة هي الدعا ولكن يشترط مع الدعا الركوع والسجود وكذلك جميع ما يتوهم من
الحقايق الشرعية على هذا النمط الجواب النقض بالاخرس المنفرد اذ هو مصل اجماعا من غير دعا ولا اتباع
لداع قالوا ثانيا مجازات قلنا لغة ممنوع اذ لم يعرف اهل اللغة هذه المعاني وشرعا هو المدعي وايضا
من علامات الحقيقة السبق الى الفهم ولا شك ان لفظ الصلاة اذا اطلق يتبادر الفهم الى تلك الاركان
ولم يخطر الدعا بالخاطر قالوا ثالثا لو كان كذلك لفهمها الشارع المكلفين والا يكون تكليفا بالمحال
ولو فهمها لنقل الينا لانا مكلفون مثلهم والاحاد في مثله لا يفيد ولا تواتر قلنا بعلم بالتكرار والقراين
كما في تعلم الاطفال اللغات قالوا رابعا لو وقعت لوقع في القران بعضها لا محالة ولم يكن القران عربيا
لان المدعي ان العرب لم تعرف معناها ولا هي موضوعات العرب الجواب عربية بوضع الشارع ولانا في
ولو سلم لم يخرج القران بذلك عن كونه عربيا اذ ما غالبه عربي فهو عربي كشعر غالبه عربي والمراد
بكون القران عربيا عربي اسلوبه وذهبت المعتزلة الى وقوعها مطلقا فرعية كما ذكرنا واصلية
كالايمان والكفر واستدلوا بان الايمان لغة التصديق وشرعا هو العبادات لانها الدين المعتبر لقوله
تعالى وذلك دين القيمة مشيرا الى فعل العبادات والدين الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله
الاسلام والاسلام هو الايمان لقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وعورض

بقوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا قالوا لو كان الفاسق مؤمنا لم يكن يخزى بدليل قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه الجواب انه مخصوص بالصحابة او كلام مستأنف وسيأتي تحقيق هذا الكلام في هذا الكتاب على وجه ابسط ان شاء الله تعالى وتوقف الآمدي في المسألة ثم لم يجزم بشيء وقول المصنف ومعنى الشرعي ما لم يستفد اسمه الا من الشرع وقد يطلق على المندوب والمباح يعد ان قدم ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء وان الحد شامل للشرعية كلام كليل الجدوى اذ قدم ذلك مع ان قوله وقد يطلق على المندوب والمباح خارج عن البحث لان قولهم المباح مشروع والمندوب مشروع معناه فعل تعلق به حكم الشارع لان الواضع الشارع وضع بازائه لفظا كالصلاة والزكاة هنا

قوله والمجاز اللفظ المستعمل بوضع ثان لعلاقة اقول

عرف المجاز بانه اللفظ المستعمل فخرج المهمل ولم يستعمل من الالفاظ وقوله بوضع ثان اخرج الحقيقة مطلقا لما سبق من ان الاستعمال فيما وضع اولا وقوله لعلاقة اخرج الغلط ومن نقل من الاعلام لغير علاقة كاسد وكلب واعلم ان الحقيقة والمجاز من الالفاظ المشتركة بين العقلي واللغوي فالحقيقة العقلية اسناد الفعل او شبهه الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر والمجاز العقلي اسناد الفعل او شبهه الى غير ما هو له لملابسة بين الفعل وبينه كقولك سرتني رؤيتك انبت الربيع البقل واختيار السكاكي ان ما يتوهم كونه مجازا عقليا داخل في سلك الاستعارة بالكناية وليس فيما على حده والشيخ ابن الحاجب انكره راسا وقال قول عبد القاهر في نحو احياني اكتحالي بطلعتك ان المجاز في الاسناد بعيد قال المولى المحقق في شرحه وذلك لاتحاد الجهة فانه لا فرق في اللغة بين قولنا سرتني رؤيتك وبين ضرب زيد ومات عمرو والحاصل ان يجعل اللفظ مجازا عن السبب العادي فاذا قلت صام نهاره معناه سبب نهاره للصوم واذا قلت انبت الربيع البقل سبب الربيع لحصول البقل وهذا التعسف ظاهر لا حاجة اليه مع انه مخالف العلماء العربية ولا يستقيم في مثل جد جده اذ لا معنى للتسبيب هنا وان شئت ضبط الكلام في هذا المقام قلت لا شك ان اسناد الفعل الى شيء يقتضي قيامه به واذا اسند الى غيره مما هو له من المصدر والزمان والمكان فلا بد من صرفه عن ظاهره بتأويل اما في المعنى او في اللفظ واللفظ اما المسند او المسند اليه او الهيئة التركيبية الدالة على الاسناد الاول مذهب الشيخ عبد القاهر وعليه اطبق علماء البيان فالمجاز عندهم بحسب العقل حيث اسند الفعل الى غير ما يقتضي العقل اسناده اليه بتأويل الثاني ان المسند مجاز عن المعنى الذي يصح اسناده الى المسند اليه المذكور وهو معنى التسبيب الذي اشرنا اليه واليه ذهب الشيخ ابن الحاجب الثالث ان المسند اليه استعارة بالكناية عما يصح الاسناد اليه حقيقة والاسناد قرينة الاستعارة وهو مختار السكاكي الرابع انه شبه تلبس غير الفاعل بتلبسه فيكون تشبيه حالة باخرى كقولك اراك ايها المفتي تقدم رجلا وتؤخر اخرى فيكون استعارة تمثيلية وهذا لم يذهب اليه احد وانما ابداه احتمالا بعض الافاضل هذا وقد علمت ان اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز ونعلم ضرورة ان قبل الوضع لا يعقل مجاز ولا حقيقة واما وجود الحقيقة بدون المجاز بان يوضع لفظ لمعنى ولا يستعمل في غيره

متفق

متفق على جوازه وعكسه وهو ان يوجد لفظ لم يستعمل في معناه الحقيقي اصلا مختلف فيه احتج القائل بعدم الجواز بان الوضع انما يكون لافادة الالفاظ معانيها واذا لم يستعمل في الموضوع له انتفت فائدته الجواب لا نسلم حصر الفائدة فيما ذكرتم لان استعماله في المجاز باتصال بالموضوع له فائدة جليلة والحق الذي لا محيد عنه ان المجاز ان كان لغويا فلا بد له من معنى حقيقي اذا استعمل فيه اللفظ يكون حقيقة وذلك لان الاستعمال في غير الموضوع له لا يعقل بدون تحقق الموضوع له وان كان المجاز عقليا فلا بد من شيء اذا اسند اليه كان حقيقة لان الاسناد الى غير ما هو له فرع تحقق ما هو له هذا اما خالف الامام والسكاكي خلافا للشيخ عبد القاهر استدل بقوله اقدمني بلدك حق لي على فلان فانه لا يوجد فاعل حقيقي لو اسند اليه الفعل كان حقيقة واما تحقق الاستعمال فلا بد عن الاسناد ضرورة وكذا وجود الاسناد الى ما هو له مما لا يحتاج اليه واما تفصيل المصنف بقوله والاصح لما عدا المصدر ومعناه على ما نقل عنه ان لفظ المشتق كالرحمن وان لم يستعمل حقيقة قط اذ لا يستعمل في غير الله واستعماله فيه حقيقة محال وهذا المجاز لا بد وان يستعمل مصدر المشتق منه حقيقة كالرحمة فيشأ لا نسلم انه عقل ولا نقل اما الاول فلان المشتق موضوع بوضع مغاير للمشتق منه بلا ريب واذا كان كذلك فاي لزوم في ان اللفظ المشتق اذا كان مجازا يكون مصدره مستعملا في معناه الموضوع له ليصير حقيقة والى الاستقراء او التتبع لكلام البلغاء واستعمالاتهم واني يتم له ذلك وكيف السبيل الى الاحاطة بجزئيات المشتق باسرها واما نظرا الى لفظ الرحمن وان مصدره مستعمل في معناه الحقيقي فذلك لم يخالف فيه احد ولكن لا يجدي به نفعا واما الثاني فلانه علماء البيان والاصول مطبقون على ما ذكرنا من عدم المعرفة وان خالف فيه احد فلا يلتفت اليه لمخالفة العقل والنقل والعجب كيف يخفى عليه فساد مثل هذا حتى لم يرض بذكره احتمالا بل يتخذه مذهبا ويحرر هذه المباحث على هذا الوجه لا تجد في غير كلامنا والله الموفق قوله وهو واقع خلافا للاستاذ اقول

المجاز واقع في كلام العرب خلافا للشيخ ابي اسحق الاسفرايني وابي علي الفارسي مطلقا اي في شيء من كلام العرب وليس لهم دليل سوى الاستبعاد والرد عليهما بالاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق ونظائرها مما لا يحصى قالوا لو كان مخل بالفهم قلنا يزول بالقرينة والحق فساد هذا المذهب اظهر من ان يحتاج الى الاشتغال به وهو واقع في القرآن والحديث خلافا للظاهرية لنا على وقوعه في القرآن قوله تعالى واسأل القرية اي اهل القرية فهو مجاز بالنقصان وجزاء سيئة سيئة مثلها اذ ليس الواقع جزاء سيئة حقيقة وقوله واشتعل الرأس شيبا وقوله واخفض لهما جناح الذل قالوا لو وقع يلزم الكذب لانه يصدق نفيه فلا يصدق هو والا يلزم الاثبات والنفي معا قلنا محل الحكم مختلف اذ النفي للحقيقة والاثبات للمجاز فلا محذور قالوا لو ثبت لكان الباري متجوزا ولا يطلق عليه قلنا عدم الاطلاق لعدم الاذن لا لعدم الصحة لغة والكلام فيه ولما

كان الحقيقة اصلا والمجاز فرعا فلا نعدل من الاصل الى الفرع الا لنكتة يعتد بها وهي اما كون الحقيقة
اثقل على اللسان من لفظ المجاز كالخنفقيق للداهية او كون لفظ الحقيقة كريها في السمع فيعدل الى
المجاز كالغايط اصله المكان المنخفض اطلق مجازا على قضا الحاجة او كون المتكلم والمخاطب جاهلا بلفظ
الحقيقة او كون المجاز اشهر او للوزن او القافية او السجع والمجاز في الكلام وان كان كثيرا فليس بغالب
خلافا لابن جني من ائمة العربية وشبهته انك اذا قلت رايت زيدا او ضربته فلما يكون رايت
جميع اجزايه او وقع ضربك عليها وهو مردود ولا لفاظ المذكورة قد استعملت في الموضوع لها واما ان
المرئي بعض او كل لا دخل له في كون اللفظ حقيقة بل لو لم ير من زيد شيا وقال رايت زيدا يكون حقيقة
غايته ان القضية تكون حقيقة كاذبة قوله ولا معتمدا حيث يستحيل المعنى يريد ان المجاز خلف
يعدل اليه لصارف عن ارادة المعنى الحقيقي فيستدعي امكان المعنى الحقيقي خلافا للامام ابي حنيفة
حيث لم يشترط الامكان حتى لو قال لعبد معروف النسب هو ابني وسنا منه هذا ابني يعتق
عنده وعند صاحبيه وفاقا للجمهور لا يعتق ويكون هذا لغوا من الكلام دليل الجمهور
ان الاصالة والخلفية انما يعتبران في الحكم الذي هو المقصود من الكلام وله ان الحقيقة
والمجاز من اوصاف اللفظ فالاصالة والخلفية في التكلم الذي هو اخراج اللفظ من العدم الى الوجود
لا في الحكم والحق ان امكان المعنى الحقيقي على ما ذهب اليه الجمهور مشكل لان كثيرا من المجازات الواقعة
في كلام العرب بل في كلام الله تعالى مما لا امكان لمعانيها الحقيقية مثل الرحمن على العرش استوى
ويد الله فوق ايديهم واما اذا كان المعنى الحقيقي ممكنا كما اذا قال للاصغر سنا منه بحيث يولد مثله
لمثله فالمذهب عندنا وعندهم حصول العتق وان كان معروف النسب اطلاقا للملزوم وارادة
للازم فيكون مجازا مرسلا والعلاقة اللزوم قوله وهو والنقل خلاف الاصل
اقول قد تقدم ان الاصل يطلق ويراد به الراجح تارة وهو المراد هنا يعني اذا وقع لفظ في اي
استعمال كان وله معنى حقيقي ومعنى مجازي فالحمل على الحقيقي واجب لكونه راجحا والعمل بالراجح
واجب ولا يجوز الحمل على المجازي الا بعد قيام قرينة صارفة و لذا المنقول عنه اصل بالنظر الى المنقول
اليه والعلة ما ذكرناه في الحقيقة والمجاز قوله واولى من الاشتراك اقول
يريد بان تعارض ما يخل بالفهم وهو ما يكون بخلاف الاصل فكان المجاز والنقل اولى من الاشتراك
اما المجاز فلان لفظ النكاح مثلا يحتمل ان يكون حقيقة في الوطي مجازا في العقد وان يكون مشتركا
والمختار عند الجمهور ان المجاز اولى لكثرة مفاسد الاشتراك وفوايد المجاز اذ حينيذ يحمل على
الحقيقة ومنها انه ربما يودي الى خلاف المراد كما اذا قال طلق في القرء فربما يفهم منه جواز الطلا ق
في الحيض وهو نقيض المراد وذلك من افة الاشتراك ومنها انه يحتاج الى القرينة لكل معنى وضع
له بخلاف المجاز فانه يستغني بقرينة واما فوايد المجاز فمنها انه اغلب في كلام العرب بخلاف الاشتراك
فيلحق المتنازع فيه بالاعم الاغلب ومنها انه ابلغ باطباق البلغا لانه كالدعوى مع البينة نحو
واشتعل الراس شيبا اين هذا من قولك شاب راسي ومنها انه يكون اوفق بحسب المقام لعدد بة
فيه او لثقل في الحقيقة هكذا افيد وبنيه نظر لان العذوبة والثقل من اوصاف اللفظ والوضع
ان

ان اللفظ واحد دا ير بين كونه مشتركا بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر
فلا يتاتي ما ذكره ومنها انه يتوصل بحمله على المجاز الى انواع من محاسن البديع كالسجع نحو حمار
ثرثار ركلاف بلبد والمقابلة نحو ضحكت للاشيب الادهم او الى الروي نحو عاد ضحكنا اصلا فعلنا
الرموب حتى يبدي الاقحوان الاشيب ولو قال سيضحك الابيض فسد عليه الشعر وقد عورض
هذا الاستدلال بان فوايد الاشتراك لا توجد في المجاز ومفاسد المجاز لا توجد في الاشتراك فتعارضا
تساقطا اذ من فوايد الاشتراك صحة الاشتقاق من اللفظ بالمعنيين ومنها انه مستغن عن العلاقة
ومنها مخالفة الظاهر دونه ومنها عدم الغلط عند عدم القرينة والحق ما افاده بعض المحققين
من ان الاغلبية سالمة عن المعارض فيتم به ما ذهب اليه الجمهور والنقل ايضا اولى من
الاشتراك مثاله الزكاة يحتمل ان يكون لفظا مشتركا بين النما والقدر المخرج من المال وان
يكون موضوعا للنما ونقله الشرع الى القدر المخرج وانما كان اولى لانه لا اجمال فيه قبل
النقل وبعده لافراد مدلوله في الحالتين والامام في المحصول اعترض بان الاشتراك لم ينكره النقل
احد من المعتبرين وانكره كثير من المحققين الثاني ان الاشتراك ان وجد فيه القرينة عمل
به وان لم يوجد يتوقف فيه وعلى كلا التقديرين لا محذور واما النقل فربما لا يعرف النقل الجديد
فيحمل على المعهود الاول فيقع الغلط في العمل الثالث ان الاشتراك ربما يكون بوضع واحد مثل
ان يترك المتكلم وضعت هذا اللفظ لهذا او لهذا بالاشتراك واما النقل فيتوقف على وضعه
اولا ثم على نسخه ثانيا ثم على وضعه وضعا جديدا والموقوف على امر واحد اولى من الموقوف على امور
كثيرة ثم قال الجواب ان الشرع اذا نقل اللفظ عن معناه اللغوي الى معناه الشرعي فلا بد وان
يشتهر ذلك اللفظ ويبلغ حد التواتر وعلى هذا تزول المفاسد كلها قلت اما قوله انكر النقل
كثير من المحققين ممنوع لانك اذا استقريت كلام اهل العربية والاصول والمعقول لا ترى محققا
الا وهو قايل به واما قوله ان وجد القرينة في الاشتراك عمل به والا يتوقف فيه كلام مربط على اصله
اذ عند عدم القرينة يحمل على المعنيين وجوبا عند الشافعي كما تقدم قوله واما النقل فربما لا يعرف النقل
الجديد فيحمل على المعهود الاول كلام محل اذ الغرض ان اللفظ دائر بين كونه منقولا او مشتركا فكيف
يستقيم قوله فلا يعرف النقل الجديد اذ الكلام فيما اذا لم يعلم ويحتمل الامرين واما قوله الاشتراك ربما
يكون بوضع واحد كلام لا يعقل اذ الكلام في المشترك لفظا ولم يقل احد انه بوضع واحد انما يصح بتصور
بل ذلك المشترك المعنوي كالانسان والحيوان واما قوله في الجواب ان الشرع اذا نقل اللفظ يبلغ
حد التواتر فكلام باطل من وجوه الاول ان الكلام في المنقول مطلقا لا في المنقول شرعا الثاني
ان الكلام فيما اذا لم يعلم كونه منقولا ولا مشتركا كما تقدم واما اذا علم كونه منقولا فليس محلا
للنزاع الثالث ان الحكم على الشارع بانه اذا نقل لفظا يبلغ حد التواتر لا يصح لا نقلا ولا عقلا
اما نقلا فواضح واما عقلا فلان اكثر الاحكام الشرعية التي امر بالتبليغ فيها انما يثبت بالاحاد
فباي علة امتاز النقل في الالفاظ حتى وجب ان يبلغ حد التواتر قوله قيل ومن الاضمار
اقول ذكر المصنف انه قيل النقل والمجاز اولى من الاضمار اشارة الى ان المختار عنده ان

الثلثة متساوية والخوات المجاز خير من النقل لان المجاز لا يستلزم نسخ الاول بخلاف النقل كالصلاة في
عرف الشرع واما المجاز والاضمار فمتساويان لاستوايهما في استدعا القرينة فاذا وقع التعارض بقي اللفظ
محلا الى ان يظهر قرينة مرجحة لاحدهما ومن رجح المجاز على الاضمار نظر الى شيوعه وكثرة وروده في كلام
البلغا مثاله قول القايل لمن ليس بابن له هذا ابني يحتمل ان يكون مجازا مرسلا اي معتق اطلاقا للملزوم
وارادة اللازم وان يكون المضاف مقدرا اي مثل ابني ومثال تعارض النقل والاضمار قوله تعالى وحرم الربى
قيل اي اخذه فاذا اسقط صح البيع وقيل الربى منقول الى العقد فيفسد وان طرحت الزيادة كما يصح والى
الاول ذهب ابو حنيفة والى الثاني الشافعي رضي الله عنهما قوله والتخصيص اولى منهما قوله — ثم قراءه
التخصيص اولى من المجاز والنقل يعني ان اللفظ اذا احتمل الثلاثة فالحمل على التخصيص اولى اما انه اولى من
المجاز فلان الباقي بعد التخصيص متعين بخلاف المجاز فان اللفظ ربما كان له مجازات متساوية فالمتعين
اقرب الى الفهم فيكون اولى واذا كان اولى من المجاز فيكون اولى من النقل لان المجاز اولى من النقل كما تقدم — م
مثاله قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه قيل بالتخصيص لان لفظ ما عام فاخرج عنه الناسي
واليه ذهب الامام ابو حنيفة رحمه الله وقيل ما ذبح لغير الله كما كان اهل الجاهلية يذبحون باسماء الهتهم
فيكون مجازا فان قلت المجاز انتقال من الملزوم الى اللازم ولا يلزم من ترك اسم الله ذكر اسماء الالهة
قلت يكفي في المجاز اللزوم العرفي ولما كان ذا العهد ذلك كفى في اللزوم وانتقال الذهن واما اللزوم العقلي فانما
يعتبر عند المنطقيين وانت اذا تاملت في كلام البلغا وجدت المجازات اكثرها من هذا القبيل واعلم انا وان قلنا ان
التخصيص اولى من المجاز لا يلزم من ذلك في هذه الاية الزام الشافعي لان هذه الاية وان كان الظاهر منها ما ذكر — ٥٥
لكن بعد التدقيق يجب المصير الى ما ذهب اليه وهو ان قوله تعالى وانه لفسق جملة حالية لعدم جواز العطف
على الاستينافية قبلها ولا على الصلة لعدم استقامة المعنى تقديره لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه حال كونه — لك
مقيدا بالفسق ومحصله كلوا مما لم يذكر اسم الله عليه لا في حالة كونه فسقا نظيره قولك لعبدك لا تضرب زيدا
وهو يصلي كيف لا وقد ثبت ان الاحوال قيود للافعال والمتبوع من حيث انه مقيد ينتفي بانتفا قيده فلا
النهي عنه ينتفي بانتفا كونه فسقا تم الاحتمالات في التعارض خمسة واذا قيس احد الاحتمالات على البواقي
تحصل عشر مسايل والمصنف لم يذكرها مفصلا الا انه يعلم من عبارته تلك العشرة لانه حكم اولا بان
المجاز والنقل اولى من الاشتراك فقد علم مسيلتان ثم اشار بقيل انهما اولى من الاضمار فعلم مسيلتان اخريان
فهذه اربعة وذكر ان التخصيص اولى من المجاز والنقل اولى من الاشتراك فقد علم مسيلتان فصارتا مع الاربعة — عه
ست مسايل واذا علم ان التخصيص اولى منهما فهو اولى من الذي هما اولى منه وهو الاشتراك او مساواتهما
وهو الاضمار فحصلت مع تلك الست ثماني مسايل والتاسعة ما فهم من قيل ومن الاضمار وهو التساوي بين
الثلثة والعاشرة رجحان المجاز على النقل كما قدمنا وليس لكلام المصنف بذلك اشعار وكانه اختار التساوي
والامر في ذلك سهل قوله وقد يكون بالشكل اقول لما فرغ من ذكر التعارض شرع
يبين ما هو ضروري في المجاز وهي العلاقة وهي مطلقا امر يتصل به المعنى المجازي بالمعنى الحقيقي لينتقل
الذهن من المعنى الحقيقي اليه لدى الاطلاق او يعقله وقد اضطربت كلمتهم في ضبطها حصر بعض — الخاص
المحققين في خمسة وجوه واجتهد بعضهم فبلغ خمسا وعشرين وجها وحصرها بعضهم في تسعة والمصنف

ضبطها

ضبطها في اثني عشر وجها الاول الشكل كاطلاق الفرس على الصورة المنقوشة اذ هو حقيقة في
الحيوان الصاهل والعلاقة الشكل الثاني الصفة الظاهرة كالاسد للشجاع والعلاقة الشجاعة
دون البخر فانه وصف خفي لا ينتقل الذهن بواسطته الثالث المال وهو ما يصير اليه قطعا اما لكونه
هو البرهان اي الدليل القاطع نحو انك ميت او لعادة مستمرة كاطلاق لفظ الخمر على العصير بان شانه
وعادته ان يصير خمرا ان لم يعالج بمانع يمنعه الرابع الضد نحو المفازة للمهلكة والتبشير للانذار الخامس
المجاورة كالراوية للمزادة وهي اسم الجمل الذي يحمل المزادة السادس الزيادة مثل ليس كمثله شي على راي — مس
من يقول بزيادتها السابع النقصان نحو واسئل القرية الثامن السبب للمسبب نحو يد الله فوق ايديهم
اي قدرته ولما كان ظهور اثار القدرة على اليد في الاغلب عد سببا لها التاسع الكل للبعض نحو يجعلون اصابعهم
في اذانهم اي بعضها العاشر اطلاق لفظ المتعلق على ما تعلق به نحو هذا خلق الله اي مخلوقه وعكس
الثلاثة وهو اطلاق المسبب على السبب كاطلاق النبات على الغيث نحو امطرت السما نباتا واطلاق الجزء
على الكل نحو اطلاق العين على الجاسوس واطلاق اسم ما تعلق به الشي على ذلك الشي نحو اطلاق لفظ المفعول على الفعل
نحو بايكم المفتون اي الفتنة الرابع عشر اطلاق الفعل على القوة نحو الخمر مسكر اي في الدن قوله وقد يكون
في الاسناد اقول المجاز كما يكون في المفرد يكون في الاسناد نحو انبت الربيع البقل وقد تقدم شرحه
مع الخلاف فيه وكما يكون المجاز في الاسما يكون في الافعال والحروف نحو ونادى اصحاب الجنة اصحاب
النار وقوله في جذوع النخل استعمل الماضي في معنى المضارع ولفظ في بمعنى على قوله ومنع الامام الحرف مطلقا
اي لم يجوز المجاز في الحرف مطلقا لا اصالة ولا تبعا وليس في كلام الامام شي من هذا قال في المحصول اما الحرف
فلم يدخل فيه المجاز بالذات لان مفهومه غير مستقل بنفسه وهذا موافق لكلام اهل العربية والاصول
فان البلغا متفقون على ان الاستعارة في الحرف تبعية قال صاحب المفتاح الاستعارة في الحروف تجري
اولا في متعلقاتها ثم يسري فيها قال والمراد بمتعلقات الحروف ما يعبر به عن معناها كقولك من معناها
ابتدا الغاية تحقيق ذلك ان ما اشتهر بين الناس ان من معناها الابتدا والى معناها الانتها وفيه
تسامح اذ لو كان الامر على ظاهره لكانت هذه الحروف اسما لدلالتها على معانيها بل معنى من ابتدا خاص
ومعنى الى انتها خاص لا يفهم بدون ذكر المتعلق قطعا فتجري الاستعارة اولا في المتعلق ثم في الحرف
ولهم في ذلك المتعلق خلاف فمنهم من قال هو المجرور بمن مثلا في قولك سرت من البصرة ومنهم
من قال المتعلق هو ذلك المعنى العام الذي يندرج فيه معنى الحرف وسياتي لهذا زيادة بيان في بحث
الحروف ان شا الله تعالى وكذا قوله والفعل والمشتق لا يتبع نسبته اليه لا وجه له اذ اطبق اهل العربية
والاصول على ان الاستعارة الواقعة في الافعال والصفات انما هي في المصادر اولا ثم يسري فيها والسر — يصح مه
في ذلك ان وجه الشبه قايم بالطرفين وقيامه بهما يقتضي ان يكون كل من الطرفين موصوفا به ولا يصلح
للموصوفية الا الاسما قوله وكذا في الاعلام وان كان لا يتصور منها الوصفية كحاتم وابي لهب وما ذهب
اليه المصنف خلاف ما عليه المحققون اذ قالوا اذا قلت رايت حاتما واردت به شخصا معينا وانما
اطلقت عليه حاتم لفظ بعد التشبيه به في الجود فهو مجاز لكونه استعارة تصريحية وهي مجاز لغوي عند — عه
المحققين وكذلك اذا قلت رايت اليوم ابا لهب واردت شخصا معينا وقصدت كونه كافرا مثله

يكون استعارة فما ذكره الغزالي هو كلام في غاية الحسن والدقة فلا وجه لعدم قبوله قوله
وليعرف بتبادر غيره الى الفهم اقول شرع بين امارات يعرف بها المجاز وقد ذكره الاصوليون
ان المجاز يعرف تارة بتصريح اهل اللغة به او بحده او بخاصة من خواصه الاول مثل ان يقولوا هذا مجاز
والثاني ان يقولوا هذا مستعمل في غير ما وضع له والثالث ان يقولوا هذا مشروط بالقرينة او نحو
نفيه وتارة يعرف استدلالا وللمصنف ترك القسم الاول لوضوحه وذكر للثاني وجوها تبادر غيره
الى الفهم لولا انتفاء القرينة عكس الحقيقة فانها تعرف بان لا يتبادر غير المعنى الحقيقي لولا القرينة
واورد المشترك اذا استعمل في معناه المجازي لعدم تبادر الغير اولا يدل على شيء من معانيه
الحقيقية الا بالقرينة فلا تبادر والجواب انه عند انتفاء قرينة المجاز يدل على ان المراد احد
المعاني وان لم يدل على التعيين مراد المتكلم وذلك كاف في تبادر غيره ومنها صحة النفي كقولك للبليد
حمار او يصح في نفس الامر سلبه اي سلب الحمار عنه وانما قيدنا بنفس الامر لصحة قولنا ما انت
بانسان لغة اذ الصحة اللغوية لا تقتضي صدق الكلام فليفهم ذلك وكان صحة النفي على الوجه المذكور
علامة المجاز عدم صحته على ذلك الوجه امارة الحقيقة ولذا لم يصح ان يقال للبليد ليس بانسان في نفس
الامر فان قيل صحة النفي في المجاز تتوقف على انه ليس شيء من معانيه الحقيقية وكونه ليس شيئا
منها يتوقف على كونه مجازا فيكون دورا في الحقيقة اذ عدم صحة النفي متوقف على كونه حقيقة
وكونه حقيقة موقوف على عدم الصحة المذكورة فيكون دورا صريحا الجواب ان الاعتراض المذكور
انما يتم ان لو اطلق لفظ على المعنى ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز اما اذا علم ان للفظ المستعمل معنى مجازي
ومعنى حقيقيا ولم يعلم انه مراد هنا لخفاء القرينة فصحة نفي المعنى الحقيقي دليل على ان المجازي هو
المراد فنعلم ان اللفظ مجاز مثلا اذا قيل طلع البدر علينا من ثنيات الوداع وقد صح في هذا المقام
ان يقال ان الطالع ليس هو القمر الحقيقي علم ان المراد انسان كالقمر ويعلم مما ذكرنا حال الجمعة ومنها
عدم وجوب الطراده والمراد بعدم الاطراد ان يستعمل لفظ لمعنى لعلاقة ثم لا يستعمل ذلك اللفظ او
لفظ اخر في معنى اخر مع وجود تلك العلاقة كالقرية تستعمل في اهلها نحو واسأل القرية اي اهلها
والعلاقة المحلية مع عدم جواز استعمال البساط في اهله مع وجود العلاقة وكالراوية تستعمل في
المزادة للمجاورة مع عدم جواز استعمال الشبكة في الصيد مع وجود العلاقة المذكورة وانما
بعدم الوجوب الى امرين احدهما وجوب الاطراد في الحقيقة والثاني جواز الاطراد في بعض افراد
المجازية لاسد للشجاع فانه مطرد والحاصل ان عدم الاطراد دليل المجاز والاطراد ليس دليل الحقيقة
واورد على الحقيقة الفاضل والسخي والقارورة توجيه الايراد ان هذه الالفاظ حقائق مع ان الفاضل
والسخي لا يطلقان على الله والقارورة لا تطلق على غير الزجاج الجواب شرط الاطراد عدم المانع وفي الاولين
المانع الشرعي منع وهو كون اسمائه توقيفيه وفي الثاني المانع اللغوي اذ قيد لدي الوضع بالزجاج
فان قلت قد صرح كثير من المحققين ان المعنى اذا كان صحيحا لا يتوقف في اطلاق الاسم عليه تعالى في ذلك
الاصل هل يصح اطلاق الفاضل والسخي عليه تعالى قلت لا لانه يعتبر شرطا ان لا يكون اللفظ موهما بالنقص
ولفظ السخي والفاضل انما يستعمل حيث يكون المحل قابلا للبخل والجهل واعترض الشيخ ابن الحاجب بانه

يلزم

يلزم الدور لان عدم الاطراد انما يعلم بعدم الوضع للمعنى المستعمل فيه فهو علم على عدم الوضع لعدم
الاطراد كان الدور الجواب لا نسلم لزوم الدور قوله عدم الاطراد انما يعلم بعدم الوضع قلنا
ممنوع بل يعلم بالنقل والاستقراء الحقيقي وذلك انا اذا وجدنا لفظا مستعملا في معنى وترددنا فيه هل هو حقيقة
او مجاز ثم استقرينا فوجدنا ذلك اللفظ لم يستعمل في شيء اخر مع وجود المعنى كالنخلة للانسان الطويل
مع وجود الطول في غيره ولم يطلق عليه علمنا انه مجاز ومنها جمعه على خلاف جمع الحقيقة كلفظ الامر فانه
حقيقة في القول ويجمع على اوامر واذا اطلق على الفعل مجازا يجمع على امور ومنها التزام تقييده
نحو نار الحرب وجناح الذل واعلم ان مثله من قبيل الاستعارة التخييلية والجمهور على ان اللفظ مستعمل
في معناه الحقيقي وانما المجاز في اثباته لما ليس له خلافا للسكاكي حيث جعل في مثله اللفظ مستعملا
في الصورة الوهمية الشبيهة في معناه الاصلي ومنها توقفه على المسمى الاخر نحو ومكروا ومكرنا
ومكر الله او هذا القسم من المجاز تخصص باسم المشاكلة والعلاقة المصاحبة في الذكر وهذا اذا الحد
بعتبر التشبيه والا يصح الاطلاق ابتداء تامل ومنها استحالة المعنى الحقيقي نحو والسموات
مطويات بيمينه اي بقدرته الكاملة واعلم ان المختار سماع العلاقة نوعا كالمجاورة والجزئية
والكلية فان العرب اعتبرت هذه الانواع واما الاشخاص فلا يشترط سماعها بل ذلك مفوض الى
المتكلم ولكن بشرط ان لا يتجاوز عن تلك الانواع والامدي قد توقف فيما اذا اطلق اسم السبب مثلا
على المسبب هل يجوز عكسه من غير سماع ويقاس عليه اطلاق اسم المسبب ام لا يكفي قوله المعرب
لفظ غير علم استعملته العرب اقول المعرب لفظ موضوع في غير لغة العرب تصرف فيه
العرب بالنقل مع معناه من تلك اللغة فاعتورت عليه جميع احكام لفظ العرب علما كان او غيره والمصنف
قيده بغير العلم لان ما كان علما كاعزاه الى الشافعي ابن لبس واقعا في القرآن نحو ابراهيم وفرعون با
اهل العربية الفاظ عجمية ولهذا منع منها الصرف وما عدا العلم فالاكثر على عدم وقوعه في القرآن وهو
نص الشافعي في الرسالة والحق مما سوى هذا انه معرب من غير الاعلام لم يقم عليه دليل اذ يحتمل ان يكون
من قبيل توافق اللغات كالتنور والصابون والاصل في كلام العرب ان يكون عربيا حتى يقوم دليل
على خلافه واما الاستدلال بقوله انا انزلناه قرانا عربيا فليس بقوي اذ المضمر راجع الى السورة
لان القرآن يطلق على الكل والبعض حقيقة ولئن سلمنا عوده الى المجموع يطلق العربي على غالبه
عربي فيكون مجازا فلا يصار اليه الا بقرينة قلنا لو سلم معناه عربي الاسلوب فان قيل بعض تلك
الاوزان خارجة عن اوزان كلام العرب قلنا الحمل على الشذوذ اولى من حمله على انه من لغة اخرى
قوله مسئلة اللفظ اما حقيقة اقول كون اللفظ حقيقة تارة ومجازا اخرى شايع بلا
نكير واما هل يجوز ان يكون حقيقة ومجازا معا ففيه تفصيل لانه اما ان يكون بوضعين كالدابة
اذا استعمل في الفرس حقيقة عرفية ومجازا لغويا واما ان يكون بوضع واحد وهذا محال اذ
يلزم النفي والاثبات من جهة واحدة لعدم تعدد الجهة تامل وقد علمت سابقا ان اللفظ
قبل الاستعمال لا يوصف بالحقيقة والمجاز لان الاستعمال قيد فيهما قوله ثم هو محمول
على عرف المخاطب اقول اللفظ الوارد في كلام الشارع ان كان له مطلوبه على معنى شرعي فلا يبدل

بلغ قراءة

طباق

عنه لانه صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الاحكام الشرعية وان لم يكن له معنى شرعي يتعين الحمل
على العرفي لانه كثيرا ما احال الحكم الشرعي على العرف عند انتفاء النص فان لم يكن له معنى عرفي يحمل على
الحقيقة لغة والا على المجازي واعلم ان الترتيب المذكور انما يراعى عند عدم الصارف واما اذا وجد — والا فعلى ح
الصارف يعدل عن الاصل المذكور ومن قال هذا الترتيب انما هو عند استوا الشرعي والعرفي الى
حد سبق الى الذهن احدهما دون اللغوي فاما اذا لم يتعين احدهما الا بقرينة صار مشتركا بين
المفهومين ولا يلتفت اليه لان المنطوق اذا دل على المعنى الشرعي لا يجوز العدول عنه كيف
كان فان قلت تقييد المصنف بالعرف العام هل له فايده قلت لا بل حذفه اولى ليتناول العرف الخاص
لكن ينبغي ان يعلم ان العرف العام مقدم على العرف الخاص قال الامام في المحصول لو ان خاطب الله
تعالى طايفتين بخطاب هو حقيقة في شي عند احدهما وعند الاخرى في شي اخر وجب ان يحمل كل منهما
على ما يتعارفه والا يلزم ان يكون قد خاطب الله بما ليس بظاهر بدون القرينة هذا الذي ذكرنا — ٥
هو المختار عند الجمهور وخالف الامام الغزالي والامدي في النفي اي ما ذكر من الترتيب انما هو
في الاثبات واذا كان الكلام منهيا لا على معنى النفي سواء كان فيه حرف النفي او معناه لقوله صلى الله
عليه وسلم دعي الصلاة ايام اقرائك فعند الامام مجمل وعند الامدي يعدل الى اللغة لتعذر الشرعي — نجي
قال الامام الغزالي في المستصفى قوله ولا تصوموا يوم النحر ان حمل على الشرعي دل على انعقاده اذ
لولا امكانه لما قيل له لا تفعل اذ لا يقال للاعمى لا تبصر وهذا الاستدلال منه ضعيف اذ لا
يشك احد ان قوله لا تصوموا يوم النحر المنهي عنه هو الصوم الشرعي الذي هو عبارة عن الامساك
من طلوع الفجر الى الغروب وكذا في قوله دعي الصلاة ايام اقرائك المنهي عنه هي الصلاة الشرعية
فوله وفي تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة اقول اذا صارت الحقيقة — نبع قراه الى
مهجورة بان لا يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي فالمجاز اتفاقا وان لا فان لم يصر المجاز متعارفا اي — هنا كانت
غالبا في التفاهم فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فالعمل بالحقيقة عند ابي حنيفة وبالمجاز — على ...
عند صاحبيه له ان الاصل لا يترك ما امكن والغرض ان الحقيقة لم تهجر فيجب المصير اليها لهما ان العبرة بالرا — جج
فلا يجوز العدول الى المرجوح والمختار عند الشافعي ان مثله مجمل واليه اشار المصنف بقوله
لانهما المختار مجمل والبيضاوي بقوله وان غلب تساويا ومثله بالطلاق فانه في اللغة لازالة
القيد مطلقا وفي عرف الشرع غلب على رفع النكاح ثم وجه التساوي ان كلا من المجاز والحقيقة
راجح من وجه مرجوح من وجه بيان ذلك ان الحقيقة من حيث ان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي
راجحة ومن حيث الاستعمال مرجوحة والمجاز بالعكس فتساويا فان قلت اذا كان الامر على ما ذكرت
ينبغي ان لا يقع الطلاق الا بالنية مع انه صريح عند القايل بالتساوي قلت لما تساويا حمل على المعنيين
كما في المشترك فيقع به الطلاق ولانه في الاصل لرفع القيد مطلقا وفي المجازي لرفع القيد الخاص
فعلى اي معنى حمل يقع اما على الثاني فواضح واما على الاول فلانه اذا رفع القيد مطلقا اي قيد كان
فقد رفع القيد الخاص وهو النكاح قوله وثبوت حكم يمكن كونه مرادا من خطاب لكن
مجازا لا يدل على انه المراد منه بل يبقى الخطاب على حقيقته اقول

اذا ورد

اذا ورد من الشارع لفظ له معنى مجازي كاللمس مثلا في قوله او لمستم النسا فتيمموا اذ معناه المجا — زب
هو الجماع وقد ثبت ان المجامع يجب عليه التيمم على المجامع عند فقد الما فهل وجوب التيمم المذكور
بعد اللمس يدل على ان المراد معناه المجازي لوجوب التيمم على المجامع عند فقد الما ام لا يدل اختيار المصنف
وهو الصواب انه لا يدل لان ثبوت الحكم المذكور لم يتخصص طريقه في حمل اللفظ على المجاز استنادا للحكم
الى دليل اخر من نص او اجماع او قياس وذكر التيمم مع اللفظ لا يصلح قرينة صارفة وهو ظاهر وكانه
هو منشا وهم الخصم والافاي ملازمة بين ثبوت وجوب التيمم وبين كون اللمس في الاية محمولا على معناه
المجازي هذا على طريقة البحث والمناظرة والا فلا الزام على الشافعي رضي الله عنه وان حمل على المجازي
لجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز عنده فاللمس عنده محمول على المعنيين قوله الكناية لفظ
استعمل في معناه مرادا منه لازم المعنى اقول لما كان مدار الحقيقة والمجاز هو
الاستعمال لا الدلالة والارادة حكم المصنف بان الكناية لفظ مستعمل في المعنى الموضوع له مرادا من ذلك
الاستعمال لازم معنى الموضوع له فتكون الكناية من قبيل الحقيقة لان الاستعمال انما هو في
الموضوع له وان اريد به غيره وفيه نظر من وجوه لان الاستعمال لا يفارق المراد من اللفظ
قطعا قال السكاكي واعلم انا لا نقول في عرفنا استعملت الكلمة في كذا حتى يكون المقصود الاصلي
طلب دلالتها على المستعمل فيه فقد صرح بكون المستعمل فيه مرادا في الجملة لا يكفي بل شرطه — بانه
ان يكون مقصودا اصليا وكلام المصنف بخلافه صريحا الثاني ان المشهور ان الفرق بين المجاز
والكناية انما هو بان الانتقال في المجاز من الملزوم الى اللازم وفي الكناية من اللازم الى
الملزوم عليه اطبق المحققون وكلام المصنف يخالفه صريحا فان قلت قولهم ان الانتقال في الكناية
من اللازم الى الملزوم غير سديد لان اللازم قد يكون اعم كالتنفس للانسان فلا ينتقل منه
اذ لا دلالة للعام على الخاص بوجه قلت اللازم المذكور في تعريف الكناية ليس اللازم
بالمعنى المذكور في العلوم العقلية بل بمعنى التابع والرديف كطول القامة عرفا ولكن
شرط ذلك التابع ان يكون مساويا للمتبوع او اخص والا لا ينتقل منه الذهن الى المتبوع
والحاصل ان هذا اللازم الذي هو بمعنى التابع والرديف لا يطلق ويراد به المتبوع الا بعد
كونه ملزوما لكن اي لزوم كان عقلا او عرفا او عادة وعلى هذا يمكن ان يحمل كلام المصنف على هذا
ويسقط عنه السوال الاول لكن خلاف الاصطلاح قال صاحب المفتاح مبنى الكناية على الانتقال
من اللازم الى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فان قلت فالكناية
من اي قبيل حقيقة هي ام مجاز ام لا حقيقة ولا مجاز قلت الجمهور على انها من الحقيقة اي
قسم منه قال صاحب المفتاح في اخر بحث الكناية اللفظ اذا استعمل فاما ان يراد معناه وهو الحقيقة
او يراد غير معناه وهو المجاز او يراد معناه وغير معناه وهو الكناية وعلى هذا يكون اللفظ مستعملا
في كل من المعنيين فيدخل في الحقيقة لصدق تعريف الحقيقة على الكناية لان اللفظ مستعمل فيما
وضع له فيكون كل من المعنيين غرضا اصليا وان كان احد جزئي الغرض الاصلي وهو المعنى الموضوع

له وسيلة الي الجزء الاخر اعني المعنى المكنى عنه وهو طول القامة في قولنا زيد طويل النجاد واورد على هذا التعريف بان الكناية قد توجد بدون المعنى الحقيقي كقولك لمن لا نجاد له فلان طويل النجاد كناية عن طول قامته فلا حقيقة في هذه الكناية ولما اجاب عنه بعض الافاضل بانه لا بد في الكناية من تصوير المعنى الموضوع له لينتقل الذهن الي المكنى عنه فيكون الموضوع له مقصودا في الكناية من حيث التصوير وان لم يكن مقصودا تصديقا رده افضل المتاخرين بان المجاز ايضا كذلك اذ لا يمكن الانتقال هناك ايضا بدون تصوير الملزوم والفرق بذلك في احدهما دون الاخر تحكم فاختار ان الاولى ان يقال تجويز ارادة المعنى الموضوع له في الكناية دون المجاز اذ لا بد فيه من قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وعلى هذا يكون الكناية قسما ثالثا لا يدخل في المجاز ولا في الحقيقة قوله والتعريض لفظ استعمل في معناه ليلوح بغيره اقول التعريض هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي ولا المجازي بل لفهم المعنى من جانب اللفظ والعرض بالضم هو الجانب كذا ذكره ابن الاثير في المثل السائر وانما لم يستعمل اللفظ في المعنى المعرض به كانه وقع اللفظ منحرفا عنه فكل منهما في جانب بخلاف ما اذا استعمل فيه حقيقة او مجازا فانه يكون المعنى ملقا اللفظ وتجاهه واذا علم ان اللفظ ليس مستعملا في المعنى المعرض وانما يوخذ المعنى من السياق فيجوز ان يوجد التعريض مع كل من الكناية والمجاز والحقيقة كما لا يخفى ولنذكر مثالا لا نقاس عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده فالمعنى الاصلي انحصار الاسلام فيمن سلم المسلمون من لسانه ويده والمعنى المكنى عنه الذي هو المقصود من الحديث هو انتفا الاسلام عن الموذي مطلقا والمعنى المعرض به الذي هو المقصود من الكلام سياقا هو نفي الاسلام عن الموذي المعين فتحرر ان المجاز والحقيقة والكناية اذا كان واحد منها مقصودا من الكلام استعمالا لا ينافي ان يكون التعريض مقصودا سياقا وقول المصنف فهو اي التعريض حقيقة ابدا تقييده بالابد حشو اذ مقصوده الاحتراز عن الكناية على ما صرح به في شروحه والكناية لم يقل احد بانها حقيقة في وقت دون وقت حتى يحترز عنها بل هي دائما حقيقة على ما هو المشهور او واسطة بين المجاز والحقيقة على ما تقدم تحقيقه ولو قال حقيقة من كل وجه لكان له وجه كما لا يخفى قوله الحرف اقول ترك المصنف تعريف الحرف اما لانه معلوم في كتب النحو او لان في تعريفه اشكالا ونحن نذكر تعريفه وما عليه من الاشكال مع الجواب ونزيد عليه الحاشية ان شا الله تعالى فنقول عرف بعض النحاة الحرف بانه لفظ لا يدل على معنى في نفسه وبعضهم بانه لفظ يدل على معنى في غيره وبعضهم بانه لفظ يدل لا يستقل بالمفهومية وهي متقاربة فذهب الجمهور الى ان معنى هذه العبارة هو ان الفعل والاسم والحرف لا يفيد المعنى التركيبي الا بذكر المتعلق واما المعنى الافرادي فالفعل والاسم مستقلان بافادته دون الحرف اذ لفظ من مثلا لا تدل على معنى بدون ذكر البصرة او الكوفة مثلا ولما توجه بالسوال بان كثيرا من الاسما كذلك مثل ذو وفوق

بلغ كاتبه قراءة فيه الي هذا المحل على العلا... الشيخ ... في خامس عشري شوال سنة ...

وعلي

وعلى وعن والكاف اسمين فانه لا فايدة معها بدون ذكر المتعلق اجابوا بان اشتراط ذكر المتعلق اجابوا بان اشتراط ذكر المتعلق في الحرف انما هو بحسب الوضع واما في الاسما المذكورة ونظايرها انما هو بحسب اتفاق الاستعمال ولما لاح على هذا الكلام اثار الضعف اذ الاشتراط في احدهما وضعا والاخر استعمالا تحكم لا يشهد لصحته عقل ولا نقل عدل عنه بعض المحققين تفصيا عن الاشكال المذكور قال وضع اللفظ للمعنى قد يكون بخصوص اللفظ لخصوص المعنى كما في الاعلام وقد يكون بخصوص اللفظ لعموم المعنى كاللفظ الموضوع للمعنى الكلي نحو رجل وفرس حتى اذا اطلق لفظ رجل على زيد بخصوصه يكون مجازا واما اذا اطلق من حيث عمومه وان زيدا من ما صدقات ذلك المعنى العام يكون حقيقة وقد يكون اللفظ خاصا والمعنى لذلك والوضع يكون عاما مثل اسما الاشارة وضمير الخطاب والتكلم والموصول فيكون الوضع عاما واللفظ والمعنى خاصا مثاله لفظة هذا وضعت لكل مشار اليه مفردا مذكرا بمعنى انه لوحظ كل فرد لدى الوضع بخصوصه تحت مفهوم المشار اليه الكلي هذا المفهوم الكلي ليس موضوعا له كما في رجل وفرس بل هو الامر الذي صار لاجله الوضع عاما فالموضوع له هو تلك الخصوصيات التي تقع مشارا اليها اذا تقرر هذا فنقول الحرف من هذا القبيل لان لفظة من مثلا انما وضعت لكل ابتدا بخصوصه لان لفظة من لو كان معناها الابتدا مطلقا لكانت اسما لا حرفا فهي موضوعة لكل ابتدا خاص على ما ذكرنا والابتدا الخاص سوا كان في الذهن او في الخارج لا يعقل بدون متعلقه لان الابتدا نسبة من النسب فلا يتعين بدون المنسوب اليه فلا بد في دلالة من على معناه من ملاحظة متعلقه ضرورة بخلاف الاسم والفعل لان الاسم قد يكون المراد به الذات نحو رجل وفرس وقد يكون للنسبة مطلقا كلفظ الابتدا والانتها وقد يكون للذات باعتبار النسبة نحو ذو وفوق والفعل يدل على نسبة الحدوث الي موضوع ما فلفظ عن والكاف اذا اريد بهما تجاوز وتشبيه مطلقا من غير نظر الى خصوصه فهما اسمان وان اريد بخصوصهما فهما حرفان ويعلم ذلك بالقراين كما في سائر الالفاظ المشتركة فتامل قوله احدها اذن اقول من الحروف الذي يتداولها الاصوليون اذن وهي تكون جوابا وجزاء اذا قال لك صاحبك لا زورنك قلت له اذن اكرمك فقد اجبته وجعلت ما بعده جزا لزيارته هذا كلام سيبويه فجعله بعض النحاة كليا حيث وقع واولوا ما لم يكن من ذلك ظاهرا حتى دخل في القاعدة الكلية وجعله بعضهم اكثريا وقد اشار اليه المصنف في المتن وهي ظاهرة في سببية ما قبلها لما بعدها به صرح كثير من النحاة الثاني من الحروف المتداولة ان بالكسر ومعناه الشرط نحو ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله والاصل في استعمالها الشك وعدم الوثوق بوقوع الشرط نحو ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقد ينزل المحقق بمنزلة المشكوك فيه فيستعمل فيه ان لنكتة نحو افنضرب عنكم الذكر صفحا ان كنتم قوما مسرفين وهي ان صدور الاسراف عند العارف بانذار الله سبحانه وشره ما اعده للمسرفين ينبغي ان يكون على سبيل الندرة والشك وقد ياتي للنفي وهي نظيرة ما في النفي الحالي نحو ان الحكم الا لله

وتقع زايدة نحو ما ان زيد قايم ومعني زيادتها انها اذا حذفت لم يختل اصل المعني لا ان لا فايدة لها
اصلا اذ تفيد التاكيد قطعا وكذلك جميع ما يقع في القران الكريم والاحاديث مما يطلق عليه باصطلاح ح
النحاة لفظ الزيادة من هذا القبيل فليكن علي خاطرك الثالث من تلك الحروف او للشك نحو لبثنا
يوما او بعض يوم وبالتي للابهام علي السامع كقولك لصاحبك لاعطينك هذا او ذاك وانت
مصر احدهما معينا وتقع للتخيير نحو جالس العلما او الاشراف وبمعني الواو كما في بيت النابغة
الا ليتما هذا الحمام لنا الي حمامتنا او نصفه فقد على ما انشده قطرب واستحسنه ابن جني
لمجي الواو صريحا في بعض روايات البيت وللتربيع والتقسيم كما في قولهم في حد الكلم بالانتفا او
التخيير كما سبق وعليه حمل الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض وبمعني الي نحو لالزمنك او تعطيني حقي وقيل بمعني الا
اي الا ان تعطيني فلالزمنك وللاضراب نحو قوله تعالى وارسلناه الي ماية الف او يزيدون ن
اي بل يزيدون وما نقله عن الحريري من ان او قد تاتي التقريب نحو ما ادري اسلم او ودع فهو راجع
الي الشك لكن لا حقيقة بل تجاهلا الرابع اي بسكون اليا للتفسير نحو تقذمر اي تقدم من قذمر
بمعني تقدم لغة فيه وقد عده صاحب المفتاح من حروف العطف وهي من حروف الندا عند جمهور
النحاة واختلف فيها فقيل للقريب وعليه الاكثر وقيل للبعيد وقيل للمتوسط قوله وبالتشديد
للشرط اقول الخ بحث اي المشدده باي المخففة وانه كانت الاولي حرفا وهذه
اسما للمناسبة الصورية والمشدده تارة تكون شرطا نحو ايا ما تدعوا فله الاسما الحسني واستفهاما ما
نحو ايكم زادته هذه ايمانا وموصولة نحو لننزعن من كل شيعة ايهم اشد علي الرحمن عتيا وهي مبنية
موصولة حذف صدر صلتها كما في الاية المذكورة ودالة علي معني الكمال نحو رايت عالما اي عالم اي كاملا في علمه
وتقع حالا عن المعرفة بالمعني المذكور نحو لقيت زيدا اي رجل لقيته وتكون وصلة لندا ما فيه ال نحو
يا ايها الرسول يا ايها الذين امنوا من الاسما المتداولة بين الاصوليين تداول الحروف المذكورة اذ وهي
موضوعة للظرفية في الزمان الماضي ولو ذكر المصنف الحروف علي نسق واحد ثم اردفها بالاسما كان اولي
من ايرادها مختلطة وتكون اسما مجردا نحو واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم لكونه مفعولا به ظاهرا وبدلا
من المفعول به نحو اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبيا وقد يضاف اليها اسم يدل علي الزمان نحو
يومئذ وحينئذ وتجي للاستقبال عند بعض النحاة وهو مختار المصنف نحو فسوف يعلمون اذ الاغلال
في اعناقهم وقوله تعالى يومئذ تحدث اخبارها واجاب الجمهور بان هذا ليس ناشيا من لفظ
اذ بل لكونه واقعا في كلام من صدقه مقطوع به والمستقبل في كلامه بمنزلة الماضي وتستعمل
تعليلا نحو ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم وقوله واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم
واختلف في كونها حرفا حينئذ او ظرفا الاول يروي عن سيبويه وقيل ظرف والتعليل
مستفاد من قوة الكلام لا من اللفظ وهذا كلام باطل لا وجه له اذ لا معني لاذ سوي
التعليل في بعض المواطن فالقول بان التعليل ليس مستفادا عنه قول يا باه الطبع السليم
وترد للمفاجاة بعد بينا وبينما نحو فبينا العسر اذ دارت مياسير فهي حرف حينئذ وهو مختار

امام النحو وقيل ظرف مكان وقيل ظرف زمان قوله السابع اذا للمفاجاة اقول
من تلك الكلمات المتداولة اذا الفجايية ويقع المبتدا بعدها دايما نحو اذا هو عبد الغفار
والليل دامس ونحو قوله تعالى فاذا هي حية تسعي واختلف فيها علي ثلاثة مذاهب الاول انها حرف ط
وهو المختار عند الاخفش وابن مالك ورجح بان المفاجاة معني من المعاني كالاستفهام والنفي والشرط
والاصل في المعاني ان تودي بالحروف وقيل ظرف مكان واليه ذهب المبرد ومن تبعه وقيل ظرف
زمان واليه ذهب صاحب الكشاف وابن الحاجب وتستعمل في الاستقبال ظرفا مضمنا فيه
معني الشرط نحو واذا ارايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ومجردا عن الشرط نحو والليل اذا
يغشي لعدم الجواب واعلم انها في الشرط عكس ان لانها تستعمل في محقق الوقوع نحو قوله
تعالى واذا جاتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيية يطيروا بموسي ومن معه
لما كانت الحسنة وهي الخصب والرخا والعافية غالبا اتي بلفظ اذا ولما كان القحط والمرض قليلا
اتي بان في السيية وقد تستعمل في الماضي نادرا نحو واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها لنزول الزركشي
الاية بعد وقوع القضية وترد للحال ايضا نحو والنجم اذا هوي فيكل علامة كونها للحال وقوعها
بعد القسم لانها لو كانت للاستقبال لم تكن ظرفا لفعل القسم لانه انشا لا اخبار عن قسم
ثان لان قسمه سبحانه قديم ولا يكون المحذوف حالا لان الحال والاستقبال متنافيان وليس
بشي اما اولا فلانه لا يلزم من كونها استقبالية تعلقها بفعل القسم اذ يصح ان يكون بدلا عن
المقسم به فيكون معني الكلام اقسم بالليل لا مطلقا بل بوقت غشيانه وطمسه انوار المنيرات وازالته
الانوار الساطعة الشاملة لجوانب البر والبحر فانه من الايات الباهرة الدالة علي القدرة القاهرة
ومثله يقسم به لا مطلق الليل او يقدر مضاف الليل اي وعظمة الليل وقت غشيانه وكذلك القسم مبلاصه
بالنجم حين سقوطه اذ يدل علي انه مقهور تحت القدرة ليس له اختيار في حركته ومثل ذلك الجرم الكبير
العظيم بعد كونه تجليه انظار الناظرين يصير مفقودا ان لم يكن شيا مذكورا اية لا يخفي علي
احد فيلايم ان يكون مقسما به واما ثانيا فلانه علل عدم الجواز بقوله لان قسمه تعالى قديم
واذا كان قسمه قديما فقد وقع فيما قد مضي لانه يكون اذا مستقبلا قطعا لحدوث الازمان
والاوقات والنجم بل جميع الكاينات ما عدا الذات والصفات علي انك وان جعلت اذا للحال فالاشكال
باق لان قسمه لم يقع وقت غشيان الليل فلا يصح الكلام الا باحد التقديرين علي ما ذكرنا وكون
المقسم به مستقبلا والقسم قديما لا حاجة الي نفيه لقوله لعمرك انهم لفي سكرتهم وقوله والشمس
وضحاها واما كانت فلان الحال والاستقبال لا تنافي بينهما وانما التبس عليه الحال الذي هو قسم
الماضي والمستقبل المذكور في علم الصرف والحال المذكور في علم النحو اعني ما يبين هيئة الفاعل و
المفعول به وهذه الحال تجتمع مع الماضي والحال والمستقبل بل يكون جملة اسمية والحاصل ان هذا
الحال لفظ تبين هيئة الفاعل او المفعول به قيد للعامل والحال الذي بنا في الاستقبال
اجزا من اواخر الماضي واوايل المستقبل وعدم جواز كونه حالا صحيح لا لما توهمه بل لان الحال قيد للفعل
العامل فيكون المعني علي وقوع القسم في ذلك الوقت وهو فاسد قوله الثامن الباء للالصاق حقيقة

ومجازا قوله البا تستعمل لمعان كثيرة عند المصنف منها جملة تا الاول الالصاق نحو به عيب ذكرها الملق الالصاق مجاز نحو مررت بزيد اي بقربه اذ لا لصوق بزيد الثاني التعدية نحو ذهب الله بنورهم والفرق بين ذهب به واذهبه ان الاول يفيد انه لم يبق معه شي بخلاف الثاني فانه ليس كذلك فالبا ابلغ ذكره في الكشاف الثالث الاستعانة نحو كتبت بالقلم الرابع المصاحبة نحو والذي جا بالحق والمعدلية نحو قول عمر ما يسرني ان لي بها الدنيا وما فيها قاله حين استاذن رسول الله في العمرة فقال له لا تنسنا من دعايك يا اخي الخامس المقابلة نحو بعته بالف السادس المجاوزة نحو سالت بزيد اي عنه والاستعلا نحو قام بالسطح اي عليه والقسم نحو بالله لا تفعل كذا والغاية نحو احسن بي اي الي والتوكيد وهي الزايدة نحو وكفى بالله شهيدا او تبع للتبعيض نحو مسحت بها ٥ عند بعض النحاة كالاصمعي وابي علي وابن مالك قوله التاسع بل للعطف والاضراب اقول من الحروف المتداولة كلمة بل وهي تستعمل على العطف وهو معلوم والاضراب وهو صرف الحكم عن المتبوع الى التابع ويبقى المتبوع كالمسكوت عنه سوا كان الكلام موجبا نحو جاني زيد بل عمرو او منفيا نحو ما جاني زيد بل عمرو وهذا على راي الجمهور وقيل يفيد في النفي عدم الحكم في المتبوع قطعا عند الجمهور والمراد بالحكم الثابت للتابع في النفي وهو المثبت كالمجي مثلا في قولك ما جاني زيد بل عمرو اي جا عمرو واستشكله بعض الافاضل بانه لا صرف عن المتبوع لا للاثبات ولا للنفي اما الاثبات فلان الكلام نفي واما النفي فلان الحكم الثابت للتابع هو المجي وليس مسندا الى المتبوع فلا يوجد صرف الحكم على مذهبهم وانما يصح على مذهب المبرد لان مذهبه ثبوت الحكم الذي هو النفي للتابع وصرف النفي عن المتبوع صحيح ويمكن ان يجاب من طرف الجمهور بان الحكم المثبت للتابع هو المصروف عن المتبوع وتقدير الكلام صرف الحكم الذي ورد عليه النفي وهو المجي مثلا اذ النفي اداة ترد على الايجاب وفي عبارة الشيخ ابن الحاجب ان الحكم على الاول كالمحطا فحكم بعض الافاضل المذكور انما بان مذهبه عدم المجي في المتبوع قطعا في مثل قولك ما جاني زيد بل عمرو قلت يجب عبارة الشيخ يجب تاويلها بان مراده ان المقصود لما كان الاخبار عن التابع والمتبوع لم يكن مقصودا بالاخبار فالتعرض له غلط من المتكلم وانما قلنا يجب تاويله لان القول بان المجي منتف عن المتبوع لم يقل به احد ولا يدل عليه كلامه صريحا ولا دلالة للفظ عليه وصاحب المفتاح سوى بين مذهب الجمهور ومذهب المبرد في النفي قال وما جاني بكر بل خالد لافادة مجي خالد تارة ولا مجيه اخرى وتحقيق معنى بل على ما شرحنا من تفاسير الايات ثم حمل كلام المصنف ان الاضراب نوعان الاول لابطال ما يليه ومثل في بعض شروحه بقوله تعالى يقولون به جنة بل جاءهم بالحق وهذا في التحقيق هو القسم الذي بعد النفي لان قولهم به جنة ارادوا به نفي حقيقة ما جابه اطلاقا للملزوم وارادة للازم اذ المجنون يقتضي عدم الارادة في الافعال وعدم الفرق بين الحسن والقبيح فالمجي بالحق عنه بمراحل الثاني هو الانتقال من غرض الى غرض اخر نحو ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم في غمرة من هذا وهذا ايضا عايد الى النفي اذ الكفار كانوا يزعمون ان لا حشر ولا نشر فرد عليهم بان الامر ليس كما يزعمون نحن نضبط عليكم احوالكم لسنا عنكم غافلين بل انتم الغافلون الذين قصر فكركم على الحطام الفاني قوله

العاشر

العاشر بيد اقول من تلك الكلمات المتداولة بيد وهي تاتي بمعنى غير كذا ذكر في بعض كتب اللغة وتكون علة نحو انا افصح من نطق بالضاد بيد اني من قريش اي لاني من قريش وهذا فيه نظر قوي وهو ان كونه من قريش لا يقتضي ان يكون افصح من قريش والحق انه من قبيل المدح بما يشبه الذم وهو نوع من المحسنات البديعية كما في الحديث ان جارية عايشة رضي الله عنها حين سالها النبي صلى الله عليه وسلم كاشفا عن اخبار عايشة قالت لا عيب فيها غير انها جارية حديثة سن تنام عن عجين اهلها فيا كله الداجن وقول النابغة ٥ ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم ٥ بهن فلول من قراع الكتايب ٥ ولنا في مدح السلطان المعظم سيد الغزاة صاحب الروم فاتح القسطنطينية نصره الله شعر ٥ هو الشمس الا انه الليث باسلا ٥ هو البحر الا انه مالك البر ٥ فيرجع الى معنى الغير واليه ذهب جمهور المتاخرين قال الحادي عشر ثم اقول ثم في العطف يفيد التشريك في الاعراب والحكم مع التراخي في الزمان او الرتبة والمصنف قيد المهلة بالاصح والترتيب بالمخالفة العبادي وشبهة المخالفين في نفي المهلة والترتيب اشيا ماوله عند الجمهور نحو قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها ولا شك ان الجعل قبل خلق سائر المخلوقات فلا ترتيب وحيث لا ترتيب لا مهلة بالطريق الاولى الجواب ان معنى الاية انه تعالى خلقكم من نفس واحدة وكانه قيل كيف كان بدء الخلق فاجاب بانها خلقها ثم جعل منها زوجها ثم ذراكم على التعاقب على ما تشاهدون الان بينكم امة بعد امة فلفظ ثم عاطفة جملة على خلق المقدر صفة للنفس فهي على الترتيب والمهلة بعد ارد تحقيق الجواب على الوجه المرضي وبعض الشارحين لما لم يصل الى هذا التدقيق فاضطرب واجاب اولا بان ثم بمعنى الواو وثانيا بانها للترتيب الذكري قوله الثاني عشر حتى لانتهاء الغاية غالبا اقول حتى مهلة كثم في الترتيب والمهلة من زيادات اخر الاول ان المعتبر في حتى ترتيب اجزاء ما قبلها ذهنا من الاضعف الى الاقوى او بالعكس ولا يعتبر الترتيب الخارجي لجواز ملابسة الفعل الى ما بعدها قبل ملابسة الاجزاء الاخر نحو مات كل اب لي حتى ادم او في اثنائها نحو مات الناس حتى الانبيا او في زمان واحد نحو جاني القوم حتى خالد اذا جاوا معا وخالد اضعفهم او اضعفهم وينصب الفعل بعدها تارة نحو فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله وتكون ابتدائية فتقع بعدها الجملة الاسمية نحو قوله فلا زالت القتلى تمج دماءها بدجلة حتى ماء دجلة اشكل والفعلية المضارعية نحو حتى يقول الرسول بالرفع وهي للحال حينئذ فيكون ما بعدها كلاما مستقلا مسببا عما قبلها ولذلك امتنع ان تقول كان سيري حتى ادخلها بالرفع لان كان الناقصة تبقى بلا خبر لانقطاع ما بعدها عما قبلها لاستقلاله وكذلك امتنع اسرت حتى تدخلها لان الاول يجب ان يكون متيقنا للثاني في الابتدائية ولا يصلح الاول ان يكون سببا لكونه مشكوكا فيه ولهذا دخله الاستفهام ولو جعلت كان على التامة صح الكلام في المسيلة الاولى وقد تجي للتعليل نحو اسلم حتى تدخل الجنة اي لتدخل وتكون للاستثنا نادرا واعلم ان اصل معنى حتى هي الغاية فيحمل على الغاية مهما امكن فاذا تعذر حمل على غيرها مجازا بحسب القراين قال الثالث عشر

رب للتكثير اقول من الكلمات المتداولة لفظة رب وهي جارة ولها صدر الكلام الا انها لانشا معنى التقليل عند الجمهور وقد صرحوا بانها نقيضة كم الخبرية التي هي لانشا التكثير او موضوعه للتكثير وهو مذهب بعض النحاة وليس لهم في ذلك دليل الا الحصر او ظاهر قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين اذ وداديتهم يوم القيامة كونهم مسلمين في الدنيا كثير بلا ريب فتكون حقيقة فيه الجواب انها في الاية المذكورة للتقليل لانهم مستغرقون في العذاب مدهوشون فربما حانت منهم افاقة فيتمنوا الاسلام وقيل بل التقليل فيها لانهم لو كانوا يودون الاسلام في الدار الاخرة مرة كان الاسراع الى الدين والايمان واجبا عليهم فكيف وهم يودونه كل لحظة ومن احكامها ان مدخولها نكرة موصوفة او ضمير مبهم ولها ابحاث اخر مذكورة في كتب النحو فليطلب هناك **قال الرابع عشر على اقول** من تلك الكلمات المتداولة كلمة على وهي حرف وضع للاستعلا مطلقا حسيا نحو زيد على العرش او عقليا نحو لزيد على عمرو دين وقد تكون اسما نحو من عليه في قوله من عليه بعد ما تم ظمؤها فهي حقيقة في الحرفية فلا تحتاج استعمالها حرفا الى قرينة ولو قدم المصنف كونها حرفا على كونها اسما كان اولى كما لا يخفى وتكون للمصاحبة نحو واتى المال على حبه اي مع حبه والمجاوزة نحو رضي عليه اي عنه والتعليل نحو ولتكبروا الله على ما هداكم وتكون ظرفا وزائدة وتكون للاستدراك واما لفظ علا فعلا ماضيا فليس من المادة المذكورة اذ يكتب هذا بالالف والاول باليا فهما متمايزان كتابة كما انهما معنى **قال الخامس عشر الفا للترتيب اقول** من تلك الحروف المتداولة لفظ الفا وهي عاطفة معناها الترتيب بلا مهلة نحو جا زيد فعمرو وكم قول المصنف والتعقيب في كل شي بحسبه اشارة الى جواب سوال مشهور هو ان القول بان الفا للترتيب بلا مهلة قد لا يطرد بدليل قوله تعالى الم تر ان الله انزل من السما ما فتصبح الارض ولا شك ان اخضرار الارض متراخ عن نزول المطر وكذا قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما وامثال ذلك كثيرة في كلام العرب اجاب بان التعقيب امر نسبي يختلف باختلاف الامور المترتبة عظما وحقارة ولا شك ان احيا الارض بعد استيلا اليبس عليها وذهاب نضارتها من الايات الباهرة على قدرة الصانع لحصول مثل هذا الامر العظيم في اقل من اسبوع لا يعد متراخيا وكذلك انقلاب النطفة علقة بعد ان كان ماء مهينا في الرحم ممزوجا بما امتزج به ولم يعالج بما يوجب انعقاده ولم يغيروا لونه بصبغ بعد ان كان ابيض مثل هذا لا يعد تلك المدة بالنسبة اليه مهلة وتراخيا ثم الترتيب المعنوي معلوم كما في قولك جا زيد فعمرو والذكري هو ان يكون الترتيب في الذكر لا في الحكم كقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون فان مجي الباس مقدم على الاهلاك وكذلك كل فا دخلت على المفصل بعد المجمل وقد يراد مع التعقيب سببية ما قبلها لما بعدها **قال السادس عشر في للظرفية اقول** من تلك الحروف المتداولة لفظة في وهي للظرفية ولو قال في للظرفية كما ذكره المحققون ليشمل المكان والزمان لكان احسن نحو زيد يصلي في المسجد والزمان نحو قولك قدم زيد في الليل والظرفية استقرار الشي في الشي والنحاة يذكرون انها على قسمين نحو الما في الكوز ومجازية نحو العز في القناعة ولو حمل معنى الاستقرار على ما يعم الحسي والمعنوي كما نرى كما تقدم في على لان اهل اللغة لم يقيدوه بان يكون حسيا واذا احمل

علي

على ذلك المعنى الاعم يشمل جميع الاقسام التي ذكرها المصنف كما لا يخفى على المتامل والمصاحبة نحو ادخلوا في امم قد خلت اي مصاحبين لهم والتعليل نحو لمسكم فيما افضتم فيه عذاب عظيم اي لاجله وللاستعلا نحو ولاصلبنكم في جذوع النخل اي عليها والتوكيد نحو وقال اركبوا فيها اذ الركوب يستعمل بدون في فهي مزيدة توكيدا والتعويض عن اخرى محذوفة نحو زهدت زيد فيما ترغب فيه والاصل ترغب فيه كذا نسب الى ابن مالك وتكون بمعنى البا السببية نحو زيد ذوكم فيه اي يبثكم ويكثركم بسبب التناكح والازواج وبمعنى الى نحو فردوا ايديهم في افواههم اي اليها غيظا وبمعنى من نحو ذراع في الجنة خير من الدنيا وما فيها اي منها **قال السابع عشر كي للتعليل اقول** من تلك الحروف كلمة كي ومعناها التعليل نحو اسلمت كي ادخل الجنة وهي ناصبة للفعل المضارع بنفسها وهو المختار وقيل حرف جر بعدها ان بعدها ومنه الشيخ ابن الحاجب واستدل بصحة قولك اسلمت لكي ادخل الجنة اذ لو كانت حرف جر لم تدخلها اللام وهو كلام قوي والمصنف جعل كونها بمعنى ان المصدرية منافيا لكونها للتعليل على ما ذكره شارح كلامه واستدل بعضهم على التنافي بدخول اللام عليها في قوله تعالى لكي لا تاسوا على ما فاتكم فانها لو كانت للتعليل لم تدخل عليها اللام وهذا ليس بشي لان كون الحرف مصدريا معناه راجع الى اللفظ وتصرفه انما هو في لفظ الفعل اما بنصبه او بجعله في حكم المصدر وكونه لكذا اي للتعليل راجع الى المعنى فلا تنافي بين المعنيين الا ترى ان الحروف الجارة كلها مشتركة في عمل الجر مع اختلاف معانيها واما الاستدلال بدخول اللام على عدم كونها للتعليل فسقوطه ظاهر لان اللام هناك للتاكيد الا ترى انك لو حذفت اللام كان التعليل بحاله مع ان الحرف قد تجرد عن معناه بحسب المقامات **قال الثامن عشر كل اسم لاستغراق افراد المنكر والمعرف المجموع اقول** من تلك الكلمات المتداولة لفظ كل نحو كل رجل كذا اي كل فرد من جنس الرجال وضبط كلام المصنف انها تفيد استغراق الجنس اذا دخلت على مفرد منكر كما ذكرناه او معرف اذا كان مجموعا نحو اخذ زيد كل الدراهم واذا كان المعرف مفردا تفيد الاحاطة والشمول في الاجزا نحو رايت كل زيد اي جميع اجزايه وفي بعض الشروح هنا عن والد المصنف كلام غريب وهو انه استشكل كون كل في الجمع المعرف لاحاطة الافراد لان الجمع المعرف قبل دخول كل يفيد هذه الفايدة اذ الجمع المحلى بالالف واللام مستغرق عند المحققين واختار في الجواب ان اللام تفيد العموم في مراتب ما دخلت عليه وكل تفيد العموم في اجزا كل من تلك المراتب فاذا قلت كل الرجال افادت اللام الاستغراق كل مرتبة من مراتب جمع الرجال وافادت كل استغراق الاحاد ويعدركا كه عبارته فيه نظر اما اولا فلان ما مر من ان الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق مراتب الجمع قول مردود ذكره صاحب المفتاح في تفسير قوله تعالى رب اني وهن العظم مني ورده المحققون اذ لا ريب في ان قوله تعالى والله يحب المحسنين معناه كل فرد لا كل جمع واما ثانيا فلان ما ذكره يدل على عدم جواز استثنايه في مثل جاني الرجال الا زيدا الا انه لم يتناوله لفظ الجمع قال صاحب التلويح لا يقال المستثنى في مثل جاني الرجال الا زيدا ليس من الافراد ولان الافراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو الاحاد لا على الجموع بشهادة الاستقرا والاستعمال فاه تكلفهما الجواب عن ذلك

الاشكال قلت الجواب هو ان الجمع المعرف قبل دخول كل ظاهر في الاستغراق فاذا دخل عليه كل
صار نصا لم يختلف فيه هكذا حقق للمقام وجانب الاباطيل والاوهام وستاتي مباحث كل في بحث
العام مستوفاة ان شا الله تعالي **قال التاسع عشر اللام للتعليل اقول**
من تلك الحروف المتداولة اللام وهي الجارة المكسورة وانما قيد نا بذلك ليخرج لام الابتدا او التعريف
وهي تاتي لمعان منها التعليل نحو جيتك للسمن والاستحقاق نحو ويل لمن كذب نبينا والاختصاص نحو الجل
للفرس والملك نحو المال لزيد والعاقبة نحو فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اذ لم يكن الغرض
كونه عدوا بل ابنا وهذا راجع الي التعليل لا حقيقة بل مجازا لانه شبه ما ترتب علي فعلهم بالغرض المقصود
من الفعل وادخل عليه ما يدخل الغرض استعاره تبعية والتمليك نحو وهبت الكتاب لزيد
اي ملكته والحق ان التمليك داخل في الاختصاص وكذا الملك فتامل وشبه الملك نحو ادهبت له وهذا
ايضا يرجع الي الاختصاص والتاكيد وهو الذي ياتي بعد النفي الداخل علي كان نحو وما كان الله
ليعذبهم وانت فيهم وتسمي لام الجحود والتعدية نحو تله للجبين والتاكيد اي المبالغة في مصدر
الفعل نحو ان ربك فعال لما يريد اي ما يريد وحيث لا معارض له في مشيئته اكده باللام وبمعني الي نحو فسقناه
الي بلد ميت اي الي بلد وبمعني علي نحو يخرون للاذقان سجدا اي عليها وفي نحو ونضع الموازين القسط ليوم
القيامة اي فيه وبمعني عند نحو اقم الصلاة لدلوك الشمس وسماه في الكشاف لام التوقيت وبمعني من نحو سمعت
له اي منه وبمعني عن نحو وقال الذين كفروا للذين امنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه اذ لو كان علي اصله
لكان القياس الخطاب في سبقونا ولم يذكر المصنف الا المعاني المشهورة ولها معان اخر تكون للقسم في موضع
مقام التعجب نحو قول الشاعر لله يبقي علي الايام ذو حيد بمشمخر به الظيان والاس **قال
العشرون لولا اقول** من تلك الحروف المتداولة كلمة لولا وهي تدخل علي الفعل تارة وعلي الاسم اخري
فاذا دخلت الاسم تكون امتناع تدل علي ان الثاني امتنع لوجود الاول فوجود الاول علة لامتناع
الثاني نحو لولا علي لهلك عمر وما ذكرناه من العلية ينبغي ان يكون مراد المصنف والا فليس في الكلام
شرط يقتضي جوابا واذا وقع بعدها فعل فان كان مضارعا فللحث والترغيب في الفعل وهو معني التحضيض
وان كان في الماضي فللتوبيخ واللوم علي الترك والايلام علي ترك شي الا وكان مطلوبا وجوده فيفي الطلب
الفعل مطلقا وما ذكره تفصيل لذلك الطلب قال وقد تاتي للنفي مثل لذلك بقوله تعالي فلولا كانت
قرية امنت فنفعها ايمانها اي ما امنت والمحققون علي انها علي اصلها وهو التوبيخ اي لم لا يومنون قبل
معاينة العذاب وحصول الباس الذي لا ينفع الايمان عنده تعليلا لعدم قبول ايمان فرعون عليه لعنة
الله عاش اربعمائة سنة خامسين منها الم يوما ولم يصرف يوما بصيره الي امر المعاد وتحصيل الجنة
الباقية حتي ادركه غضب الله واحاط به سرادقات القهر والانتقام امن ثلاثة انواع من الايمان
اذ قوله امنت نوع من الايمان لانه كان دهريا وقول الدهري امنت اسلام منه ثم لا امنت انه
لا اله الا الذي امنت به بنوا اسرايل نوع ثان من الايمان وقوله وانا من المسلمين نوع ثالث من
الايمان وانما قيد قوله بالاله الذي امنت به بنوا اسرايل لطفا للشركة من الربوبية التي كان يدعيها
لنفسه الخبيثة ايام شوكته الزاهقة ودولته الخاسرة ثم مدح قوم يونس علي انهم تابوا قبل

حصول

حصول الباس الذي جرت سنة الله تعالي لعدم الرافة والرحمة علي من يضطر عنده اذ لم يبق
له اختيار والايمان تكليف لا يوجد ذلك الاضطرار **قال لو حرف شرط للماضي ويقل
للمستقبل والاسيبويه حرف لما كان سيقع لوقوع غيره اقول** من تلك الكلمات المتداولة
لفظة لو وهو حرف موضوع لتعليق حصول امر لم يقع فيه هذا اصل وضعه ثم حصول المقدر
في الماضي مقطوع بعدمه فينتفي الحصول المعلق عليه لانتفا الشرط ومن عرف بان لو لانتفا
التالي لانتفا الاول اي انتفا الجزا معللا بانتفا الشرط او قال معناه امتناع الجزا لامتناع
الشرط فانه صاحب المفتاح اخذا بالحاصل وتعبيرا عن معني اللفظ بلازمه ثم قد اعترض علي هذا
بعض المحققين وقال الشرط سبب وللشرط مسبب ولا يلزم من انتفا الشرط الواحد
انتفا المسبب لجواز ان يكون لشي اسباب كثيرة بل الامر بالعكس لان انتفا المسبب دليل علي
انتفا الاسباب كلها ونقح كلامه بعض الافاضل بان قوله الشرط سبب باطل لان الشرط لا يخبر
ملزوم وللملزوم اعم من ان يكون سببا او رعا كان الشرط والجزا مسببين عن سبب واحد كقولنا
ان كان النهار موجودا فان العالم مضيا لان سببهما طلوع الشمس ولكن دليله تام لان الشرط
ملزوم وانتفا الملزوم لا يوجب انتفا اللازم الاعم بل الامر بالعكس يدل عليه قوله تعالي لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا استدل بعدم الفساد الذي هو انتفا اللازم علي عدم التعدد الذي هو
انتفا الملزوم كما اطبق عليه ائمة المنطق ان نقيض الجزا ينتج نقيض الشرط دون العكس الجواب
عما ذكره هو ان لو في كلام العرب مستعمل علي وجهين احدهما ما ذكرنا ههنا اليه
وهو الاستدلال بان انتفا اللازم يوجب انتفا الملزوم كما ذكر في الاية الكريمة
الثاني ان يكون الانتفاان معلومين في نفس الامر فلا استدلال باحدهما علي الاخر
للعلم بهما فيستعمل لو لبيان سببية الانتفا اي انتفا الجزا مثاله لو جيتني لاكرمتك
مخاطبا لمن علم بان لا مجي ولا اكرام ولكن عرفته ان سبب انتفا الاكرام في نفس الامر
هو انتفا المجي فالقولان مستقيمان لكن هذا الاستعمال الثاني هو الاكثر وكلام سيبويه
وكلام غيره وقولهم لو لامتناع لامتناع وارد علي الاستعمال الاكثر وقد يستعمل في المستقبل
بمعني ان نحو اطلبوا العلم ولو بالصين اي وان كان العلم المطلوب حاصلا في الصين وهو الذي
اشار اليه المصنف بانه قليل نقل هذا عن المبرد وقد يستعمل للاستمرار والدوام
اي لزوم الجزا مع الشرط ونقيضه وهذا في كل شرط يكون ترتب الجزا علي نقيض الشرط اولي والين من
ترتبه علي الشرط نحو لو اهنتني لاكرمتك اي اكرامي لازم علي كل حال لان وجوده مع الاهانة دليل
علي انه مع عدمها اولي ومنه قول عمر رضي الله عنه نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فتامل
وقيل يكون لمجرد الربط ليس الا واما الامتناع والانتفا فيحصل من القراين وليس شي لما لغته
اجماع علما العربية والمنطق واختار المصنف وفاقا لوالده انها لامتناع الشرط واستلزام التالي
سوا كان التالي مثبتا او منفيا ثم ينتفي التالي ان كان بين التالي والمقدم مناسبة عرفية
او عقلية ولم يكن للمقدم خلف من ماصدقات التالي يحصل التالي في ضمنه نحو لو كان انسانا

لان حيوانا اذ لا يلزم من انتفا الانسان انتفا الحيوان لوجود الخلف من ساير انواع الحيوان
بخلاف ما اذا لم يكن له خلف نحو لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ونحن نقول في هذا المختار نظر
من وجوه الاول انه لا يمكن ان يكون وضع لو لما ذكره لانها اذا وضعت لما ذكره لامتناع
الشرط لا يعقل ان يدل على امتناع الشرط نفسه للجزا لانك اذا قلت لو جيتني لاكرمتك تدل لن
لو على امتناع المجي واذا كان المجي ممتنع الوجود كيف يستلزم وجوده وجود الجزا الثاني قوله
ثم ينتفي التالي ان كان بينه وبين المقدم مناسبة غير سديد لانه حصل وجود الجزا الملزوم
الجزا ولا يلزم من انتفا الملزوم انتفا اللازم وان كان اللازم عقليا فكيف بالمناسبة
المذكورة فان قلت قد قال المصنف ان انتفا التالي يكون لازما اذا لم يوجد خلف الخدر
تلك وجود الخلف وعدمه لا دخل له في دلالة الكلمة والاستدلال بها الاترى ان
المنطقيين اجمعوا على عدم جواز الاستدلال بانتفا المقدم على انتفا التالي وان كان التالي مساويا
للمقدم نحو لو كان هذا انسانا لكان ناطقا الثالث انها لم تدل على انتفا التالي لانها موضوعة
لامتناع الشرط الذي وجوده مستلزم لوجود الجزا مع عدم دلالته على ثبوت الجزا وانتفايه
وترتب انتفا الجزا يكون ناشيا من المناسبة المذكورة يكون مخالفا لاجماع اهل العربية لاجماعهم
على انها لامتناع الجزا واهل المنطق لانهم مطبقون على انها لانتفا الشرط لانتفا الجزا اي انتفا
الجزا علة لانتفا الشرط لان ما اختاره لا يوافق شيا من المذهبين الرابع لا ريب عند من له معتقد
به ان لو وضعت لتعليق امر بامر مع الجزم بانتفا المعلق عليه في الماضي قطعا فيلزم انتفا
المعلق ايضا وعلى ما اختاره لا تعليق اذ لو موضوعة لانتفا الشرط الذي وجوده مستلزم
لوجود الجزا واما الانتفا للمذكور فانما حصل من المناسبة فلا ربط بين الانتفايين فما حاصل
فان قلت قوله ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا ما معناه ومن اي قبيل
هو من الوارد من قبيل السببية على ما ذهب اليه الجمهور او للاستدلال قلت قيل انه للاستدلال
على صورة القياس الاقتراني اي لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا فينتج
لو علم الله فيهم خيرا لتولوا واعترض بانه على تقدير علم الله فيهم خيرا التولي غير ممكن
اجيب بان علم الله فيهم خيرا محال والمحال يجوز ان يستلزم المحال ورده بعض الافاضل بان لو
تستعمل في فصيح الكلام في القياس الاقتراني وانما تستعمل في الاستثنايي الذي يكون المستثنى فيه
نقيض التالي نحو لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا لكن لم تفسدا فلا الهة بل الاية وارده لبيان
السببية اي سبب انتفا الاسماع هو العلم بانتفا الخير فيهم ثم ابتدا كلاما اخر فقال ولو
اسمعهم لتولوا كيف ولم يسمعهم فهو من قبيل لو لم يخف الله لم يعصه ثم جوز الفاضل المذكور
ثانيا ان لو في قوله ولو اسمعهم لتولوا على اصله لبيان السببية ومعناه ان انتفا التولي
حاصل منهم لانتفا الاسماع من الله تعالى ولما توجه ان انتفا التولي خير وقد اخبر
الله تعالى انه لا خير فيهم اجاب بان عدم التولي ليس بخير مطلقا بل اذا اسمعوا احكام الله
ولم يتولوا واما اذا لم يتولوا لعدم الاسماع اياهم لعلمه بانهم لا خير فيهم فلا خير في

عدم

عدم التولي ذاتا قوله المصنف وثبت ان لم ينافِ اي يثبت التالي ان لم ينافِ وجوده انتفا
المقدم وناسب بالاولى نحو لو لم يخف الله لم يعصه اشارة الى ما ذكرناه من انه يستعمل للدوام
واللزوم اذا كان ترتبه على نقيض الشرط اولى وقوله ان لم ينافِ زايدة لا فايدة في ذكره لانه
شرط ان يكون مناسبا لنقيض الشرط من باب الاولى فكيف يتصور ان يكون منافيا لانتفا الشرط
وقوله او المساواة كلو لم تكن ربيبة لما حلت للرضاع وقوله او الادون كقولك لو انتفت اخوة
النسب لما حلت للرضاع من وروع لو لم يخف الله والملحقات به لعدم التفاوت في اصل المراد
قوله وترد للتمني والعرض والتحضيض مثال التمني ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين
والعرض نحو لو نزلت بنا الليلة حيث يعلم انه لا ينزل والتحضيض حيث يكون القصد الحث
على الفعل قوله والتعليل نحو قوله صلى الله عليه وسلم تصدقوا ولو بظلف محرق اي لا تردوا
السايل محروما ولو تصدقتم عليه بادنى شي خير من رده خايبا والحق ان هذا من قبيل
ما استعمل فيه لو مستقبلا لا اذ معناه الحث على التصدق كما قدمنا الى قوله اطلبوا العلم ولو
بالصين والتعليل من خصوص المثال ولو قال زيد تصدق على اهل البيت ولو اعطيته
جميع ما ملكه كان المعنى بحاله على الاستقبال **قال الثاني والعشرون لن اقول** من تلك
الحروف المتداولة كلمة لن وفي اصلها خلاف فهي حرف مقتضب عند سيبويه وهو احدى الروايتين
عن الخليل واصلها لا ان عند الفرا وعملها نصب المضارع ومعناها نفي الفعل المستقبل بلا تاكيد
ولا تابيد عند المصنف والتاكيد والتابيد مفوض الى القراين والاظهر ان معناها التاكيد مع ان
التابيد هو المتبادر في مواطن الاستعمال الا لقرينة صارفة الاترى الى قوله تعالى ولقد
جاءكم يوسف من قبل بالبينات فما زلتم في شك مما جاءكم به حتى اذا هلك قلتم لن يبعث الله من
بعده رسولا اذ لا ريب في انهم نفوه على التابيد وقول موسى صلوات الله عليه فلن اكون
ظهيرا للمجرمين وقول اخي يوسف فلن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي وقوله زعم الذين
كفروا ان لن يبعثوا وحيث قارنه التابيد يكون نصا في التابيد وبدونه ظاهرا وهذه
الاستعمالات الكثيرة دعوى القرينة فيها بعيدة جدا واما الجواب عن استدلال
الكشاف بها في لن تراني واضح اذا قلنا انها ظاهرة في التابيد يجب صرفها عن ظاهرها
للدلايل الدالة على وقوع الروية او لن تراني في دار التكليف وقولنا يفيد التابيد معناه
ما دام التكليف باقيا الاترى انه تعالى نفى تمني اليهود الموت على سبيل التابيد بقوله
ولن يتمنوه ابدا مع ان اليهود في جهنم يتمنون الموت كل ساعة نحو قوله وترد للدعا نحو لن نفا
بامر تكرهه والحق ان هذا ليس خاصة معناه بل جميع ادوات النفي مشاركة نحو لا زلت منصورا
على الاعدا **قال الثالث والعشرون ما ترد اسميه وحرفيه اقول** من تلك
الحروف المتداولة لفظة ما وهي مشتركة بين الاسم والحرف فالاسمية موصولة نحو خلق لكم ما في الارض
جميعا او موصوفة وللتعجب نحو ما احسن الدين والدنيا اذا اجتمعا واستفهامية نحو ما خطبكم
اذ راودتن يوسف وشرطية نحو ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وقسمها المصنف

بنية

فتسمين زمانية نحو فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم وغير زمانية كما ذكرنا من المثال والحق ان الزمانية وعدم الزمانية ليس راجعا الى معنى الشرط اذ معنى الشرط تعليق امر بامر ولا نظر الى كونه زمانيا او غير زماني بل لا يتصور التعليق الا في الزماني نذلك الذي ذكره بعض النحاة وتبعهم المصنف هو معنى الدوام لا الزمان يظهر بالنظر في الامثلة التي ذكر وها للزماني والحرفية منها المصدرية وقسموها ايضا الى زمانية نحو فاتقوا الله ما استطعتم والى غير الزمانية نحو ٥٠ يسر المرء ما ذهب الليالي ٥٠ وكان ذهابهن له ذهابا ٥٠ والكلام فيها كالكلام في الشرطية وان الزمان ليس راجعا الى المعنى المصدري ونافية نحو وما محمد الا رسول وزايدة للتاكيد اما كافة نحو فلما يوجد سيد زيد فاتل وغير كافة اما عوض نحو افعل كذا اما لا اي ان كنت لا تفعل غيره او غير عوض نحو فبما رحمة من الله لنت لهم قال الرابع والعشرون من لابتداء الغاية اقول من تلك الحروف المتداولة كلمة من ذكر المصنف ان معنى الابتداء غالب فيها وعبر عنه في المحصول بانه المشهور ثم اختار انها للتمييز لوجوده في جميع معانيه والبيضاوي انها للبيان وغيره مجاز دفعا للاشتراك وفي اصول الحنفية انها حقيقة في البعض مثال الابتدائية سرت من البصرة ومثال التبعيضية يغفر لكم من ذنوبكم على الاصح والتبيين نحو فاجتنبوا الرجس من الاوثان والتعليل نحو من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل والبدل نحو ولا ينفع ذا الجد منك الجد والغاية نحو فلان قريب من زيد اي اليه والحق انها ابتدائية اي المسافة منه قربت الى زيد وتنصيص العموم نحو ما في الدار من احد اذ بدون من لفظ ما ظاهر في العموم ومع من نص لا يحتمل غيره ولفظ من زايده والنصوصية من خصوص المقام لا انها معنى من والفصل اي التمييز بين الشيئين نحو والله يعلم المفسد من المصلح قيل وتدخل على ثاني الضدين في هذه الصورة كما في الاية الكريمة قوله ومرادفة الباء معتمد من باب المفاعلة نحو ينظرون من طرف خفي اي به وبمعنى عن نحو قد كنا في غفلة من هذا اي عن هذا وفي نحو اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة اي فيه وعند نحو لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا اي عند الله وعلى نحو ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا اي عليهم قال الخامس والعشرون من اقول من تلك الحروف المتداولة لفظة من وهي تكون شرطية نحو ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه واستفهامية نحو لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وموصولة نحو الرحمن من نعرفه ونكرة موصوفة نحو الرحمن من تكفي بنا فضلا عن من غيرنا حب النبي محمد ايانا واثبت ابو علي الفارسي من التامة نكرة بمعنى انسان او شخص والجمهور لم يثبتوه لعدم الظفر بشاهد يعتمد عليه قال السادس والعشرون هل اقول من تلك الحروف المتداولة لفظ هل وهي للتصديق اي للسؤال عنه نحو هل قام زيد والجمهور لم يقيدوا التصديق والمصنف قيده بالايجابي احترازا عن التصديق السلبي والظاهر انها اختصت بالايجابي لان اصلها ان تكون بمعنى قد مع كثرة الاستفهام وقد جاء صريح الهمزة معها نحو سائل فوارس يربوع بشدتنا ٥٠ اهل رأونا بسفح القاع ذي الاكم ولا معنى للتصديق مع قد في الفعل المنفي فتعين بالتامل ولانها ليست لطلب التصديق امتنع ان يقال

ازيد قائم ام عمرو لان وقوع المفرد بعد ام دليل كون ام متصلة وبين ام المتصلة وهل تدافع لان المتصلة لطلب التصور اي تعيينه بعد الحكم وهل لطلب التصديق فيتنافيان وقبح هل زيدا ضربت لان التقديم يستدعي حصول التصديق وانما الكلام في المعمول ازيد هو ام عمرو فان قلت اذا كان التصديق حاصلا لا ينبغي ان يكون ممتنعا لا قبيحا والا فما وجهه قلت يحتمل ان يكون زيدا معمول فعل يفسره الفعل الظاهر لكن لما لم يشتغل الفعل المفسر بالضمير قبح لذلك واعلم انه اذا دخلت المضارع صيرته نصا في الاستقبال فلا تقول هل تضرب زيدا وهو اخوك لان الجملة الحالية تنافي الاستقبال بل لان الفعل الواقع في الحال لا ينكر بلفظ موضوع له وينقسم هل الى بسيطة ومركبة فالبسيطة يكون الوجود في تصديقها محمولا نحو هل العنقاء موجودة والمركبة يكون الوجود في تصديقها محمولا فيها معلوما والمحمول يكون صفة مترتبة على الوجود نحو هل حركة زيد سريعة او بطيئة ثم المصنف ترك الهمزة وكان الاولى ذكرها لانها اصلية في باب الاستفهام واوسع معنى لوقوعها في التصور سواء كان عن المحكوم عليه نحو ازيد قائم ام عمرو والمحكوم به نحو افي الخابية عسلك ام في الزق وفي التصديق نحو اقام زيد ام قام عمرو وباقي ادوات الاستفهام كلها للتصور فقط قال السابع والعشرون الواو لمطلق الجمع اقول من تلك الحروف المتداولة الواو وهي للجمع المطلق اي للجمع المشترك بين المعية والترتيب فاذا قلت جاء زيد وعمرو فالمقصود المجيء عنهما ويحتمل ان يكون مجيء زيد قبل عمرو او بعده والمعية كذا ذكره ابو علي ونص سيبويه في الكتاب في خمسة عشر موضعا هذا هو المختار نقلا ودليلا وقيل للترتيب وقيل للمعية لنا على المختار ما نقلنا عن ائمة العرب ولو كان للترتيب لكان قولنا جاء زيد وعمرو بعده تكرارا ولو كان للمعية لكان تناقضا قالوا قال الله تعالى واركعوا واسجدوا والسجود بعد الركوع اجماعا قلنا مستفاد من قوله صلوا كما رأيتموني اصلي جمعا بين الادلة قالوا ان الصفا والمروة من شعائر الله قال صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله به قلنا لنا لا علينا اذ لو كان مستفادا منه لما امر به قالوا خطب اعرابي عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال صلى الله عليه وسلم بئس خطيب القوم انت قل ومن يعص الله ورسوله فلو كان الواو لمطلق الجمع على ما زعمتم لما كان فرق بين العبارتين ولو لم يكن فرق لما رده وما ذاك الا ان في العطف ترتيبا لم يكن في عدمه لعدم فارق اخر قلنا الفارق هو التعظيم اذ الافراد بالذكر موذن بالتعظيم ومعصيتهما لا ترتيب فيها اذ مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم عين مخالفة الله لانه مبلغ عنه قالوا لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق يقع واحدة واذا قال لها انت طالق ثلاثا يقع الثلاث فلو لم يكن الواو للترتيب لم يكن فرق في المسئلتين قلنا عدم وقوع الثلاث ممنوع اذ به قال مالك في المسئلة الاولى ايضا وهو قول قديم للشافعي واما قوله الجديد وهو المذهب فالفرق التفصيل في الصورتين انت طالق جملة مستقلة تفيد وقوع الطلاق بلا توقف على شيء اخر وقوله ثلاثا بيان متصل به يقبل منه ويحمل على انه قصد بقوله انت طالق ايقاع الثلاث بخلاف قوله وانت طالق لا يصلح بيانا لقوله انت طالق فيتم الكلام به ويحصل البينونة فان قيل قد نقل عن مالك انها مثل ثم فما وجه ذلك اجيب بان مالكا

ستقبال

عليه

توقف

قاله في الدخول بها وهو انه اذا قال لها انت طالق وطالق ثم قال اردت بالثانية تاكيد الاولى
لا يقبل منه لظهور الواو في عدم الترتيب ولو في هذه الصورة مثل ثم فكما لا يقبل دعوى
التاكيد في ثم فكذا في الواو **قال الامر اقول** اي هذه المباحث التي شرع فيها مباحث
الامر وقد تقدم منا تحقيق هذا الكلام ونعيده لبعد العهد فنقول الامر اي الهمزة والميم والرا
كيف تركبت هذه الحروف حقيقة في القول الطالب الفعل مطلقا اي من غير ملاحظة علو ولا استعلا
قال المولى المحقق عضد الملة والدين نور الله مرقده لا نريد بالامر هنا بالامر كما يراد بالالفا
مسمياتها عند اطلاقها بل نريد به هذه ا م ر مركبة كما يراد لفظ في اذا قلنا في حرف جر
ونقول ضرب فعل ماض ويضرب فعل مضارع وزيد مركب من حروف ثلاثة وما ذكرنا من القول
الطالب للفعل هو معنى قول المصنف القول المخصوص ولهذا القول المخصوص صيغة وهي افعل ونظا
لمعنى قولك امر زيد عمروا بالقيام قال له قم مجاز في الفعل دفعا للاشتراك وقيل للقدر المشترك
بينهما اي بين القول والفعل فيكون متواطيا وقيل مشترك لفظا كالعين للباصرة والجارية
ابو الحسين البصري من المعتزلة اذا قيل امر فلان ترددنا بين القول والفعل والشان والصفة
وهو اية الاشتراك فيكون مشتركا بين الاربعة وهكذا ممنوع بل يتبادر القول فيكون في الباقي مجا
ولو لم يتبادر كان الحمل على الحقيقة والمجاز في الباقي واجبا لكونه خيرا من الاشتراك **قال وحده
اقتضا فعل غير كف مدلول عليه بغير كف اقول** حده الشيخ ابن الحاجب رحمه الله
بقوله اقتضا فعل غير كف على جهة الاستعلا فورد عليه كف نفسك فانه من صيغ الامر وقد خرج
بقوله غير كف فلا يكون جامعا وقيد الاستعلا مخل بالجمع ايضا لوجود حقيقة الامر بدون
الاستعلا كقول فرعون عليه لعاين الله لقومه ماذا تامرون لانتفائه قطعا لكونه كان يدعي
الربوبية فلا مستعلي عليه في زعمه وكذا استعلاه فاحترز المصنف عن الاعتراض فاسقط قيد
الاستعلا وزاد قيدا وهو قوله مدلول عليه بغير كف فدخل فيه كف واعلم ان بعض المحققين اجاب عن
السوالين بان الامر في ماذا تامرون مجاز عما ذا تشيرون بقرينة المقام وبان الكف المذكور
في التعريف يراد به الكف عن ماخذ الاشتقاق كقولك لا تضرب يراد به الكف عن الضرب الذي
هو ماخذ الاشتقاق ولا تضرب فيدخل كف لانه يراد به الكف عن ماخذ اشتقاقه بل يراد به كف
النفس عن شي اخر مخصوص او علم فاندفع السوال عن الشيخ ابن الحاجب بشقيه وفيما افاده لنا
نظر لورود قولنا كف عن الكف اذ يصدق عليه انه كف عن ماخذ الاشتقاق فتامل وقد اجاب
المولى قطب الشيرازي بان مراد الشيخ ابن الحاجب غير كف لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال
على الاقتضا وذلك بان لا يكون كفا كما في اضرب او كان ولكن اشتق منه الصيغة مثل اكفف وهذا
الجواب سالم الا انه لا يفهم من عبارة ابن الحاجب ولذا لم يرتضه المحقق عضد الملة والدين اسكنه الله برحمته
فحال لورود الاعتراض ولم يجب بشي **قال ولا يعتبر علو ولا استعلا اقول**
هذا تصريح بما علم ضمنا لانه لما حده بالاقتضا المذكور من غير تقييدهما علم عدم الاعتبار قوله
وقيل يعتبران اي يعتبر كل واحد بانفراده عن الاخر عند طايفة وما قلنا كذلك لان اعتبارهما

معا

معا لم يقل به احد وقد اشار في المتن الى تعيين القايل بكل واحد من القولين القيدين فما دوا عتبرت
المعتزلة وابو اسحق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني العلو وابو الحسين والامدي والامام وابن
الحاجب الاستعلا فقوله واعتبرت بيان وتفصيل لقوله يعتبران فالاولى عدم الواو وقوله واعتبر
ابو علي هو الجبائي وابنه ابو هاشم ارادة الطلب باللفظ احترازا عن التهديد بما هو صيغته اذا استعملت
في التهديد لا الطلب فيها واجيب بان استعماله في التهديد مجاز فلا حاجة الى الاحتراز واعلم ان الشيخ ابن
الحاجب نقل هذا المذهب عن قوم على غير الوجه الذي نقله المصنف فانه قال وقال قوم صيغة افعل
اي الامر صيغة افعل بارادات ثلاث وجود اللفظ اي ارادة وجوده احترازا عن النايم اذا قال افعل
ودلالته على الامر اي الطلب احترازا عن التهديد ونحوه والامتثال احترازا عن المبلغ والحاكي ورده
بانه تهافت لان الامر ان كان هو اللفظ فسد لقوله وارادة دلالته على الامر واللفظ غير مدلول
عليه وان كان المعنى فسد لقوله الامر صيغة افعل والمعنى ليست صيغة واجاب عنه المحقق بانه اريد
في الاول اللفظ وفي الثاني المعنى فانه يطلق عليهما فلا تهافت **قال والطلب بديهي اقول** لما اخذ الاقتضا
الذي هو مرادف للطلب في تعريف الامر ومعرفة المحدود موقوفة على معرفة الحد واجزايه
والا فتفسيره ليس بمعلوم فيحتاج الى تعريفه اشار الى استغنايه عن التعريف لكونه بديهيا هذا
وكان الاولى ان يقدم هذا الكلام على تعريف الامر لكونه قسما من اقسام الطلب ثم يقسمه ثم
يشرع في البحث عن كل قسم واعلم ان العلما في الطلب والخبر فرقتان فرقة تحوجهما الى التعريف
لكونهما كسبيين كساير الكسبيات وفرقة تقول باستغنايهما وهذا هو مختار المحققين ومحصل
ما استدلوا به على مذهبهما ان كل احد ممن لم يمارس العلوم والاكتساب يفرق بين الصادق
والكاذب في الاخبار ويامر وينهى ويستفهم في الطلب ويورد كلا في مقامه اللايق به فلو لم يكونا
ضروريين لما تاتى له ذلك والجواب عن ذلك ان النزاع في تصورهما بالكنه وما ذكره لا يدل عليه
اذ يكفي في ذلك الايراد المعرفة بوجه والمصنف لم يتعرض لذلك الاستدلال وكانه يزعم ان بديهيتهما
اي وصف البداهة فيهما ضرورية ايضا تخلص من الاعتراض المذكور قوله والامر غير الارادة
اشارة الى نفي بعض المعتزلة من ان الامر الذي هو الاقتضا نفس ارادة الفعل وبنوا على هذا
تلك المسيلة القبيحة وهي ان مراد الله قد يتخلف لانه امر من ختم قلبه بالايمان والامر عين الارادة
فاراد منهم الايمان لكنه تخلف تعالى عن ذلك علوا كبيرا **قال مسيلة القايلون بالنفسي
اقول** القايلون بثبوت الكلام النفسي اختلفوا في ان الامر اي الاقتضا اله
صيغة تخصه ام لا فقال امام الحرمين وتبعه كثير من المتاخرين ان هذه الترجمة خطا اذ لا خلاف
في انه يعبر عن الطلب القايم بالنفس مثل امرتك وعن الايجاب خاصة مثل اوجبت عليك والندب
نحو ندبت لك هذا الامر انما الخلاف في مدلول صيغة افعل ما هو وهذه العبارة قاصرة عن تلك
الافادة قال بعض الافاضل ولا يبعد ان يقال هذه التخطية خطا لان المراد ان الطلب هل له صيغة
للدلالة عليه بعينه بحيث لا يدل على غيره كما ان للماضي والمضارع صيغة تدل عليه كذلك ولا خفا
ان امرت وما مور انت بكذا ونحوهما ليس كذلك لكونهما اخبارا هذا اخر كلامه وفيه نظر لان

قول الامام ومن تبعه ان الخلاف انما هو في مدلول صيغة افعل ما هو هل تخص الامر ام لا فان كان المراد هذا او زعموا المسلة بان الامر هل له صيغة تسا ولـ مثل امرتك وانت مامور ايصدق على كل منهما انه صيغة تخص الامر ولا مخالف لهم فيه ولا هو من المقصود في شي بل الخلاف في ان صيغه افعل ونحوه اي شي معناه اي تخص الامر ام لا فالذي ابداه هذا الفاضل من قوله المراد ان الطلب هل له صيغة للدلالة عليه تعينه بحيث لا يدل على غيره هو الذي اراده المحققون وخطاوا الترجمة المذكوره لقصورها عن المراد فكيف تخطاون وكيف يستقيم هذا الرد عليهم فان قلت فما الصواب في الترجمة قلت الصواب في الترجمة ان تقال هل صيغة افعل ونحوه مخصوصة بالطلب ام لا والمحران المصنف قال والخلاف في صيغة افعل ولم ينبه على فساد تلك العبارة قال الحكم بنفيه الشيخ الامام في السنة ابو الحسن الاشعري اي لم يثبت عنده ان صيغة افعل ونحوه ثم مختصة بالطلب فقيل لانه متوقف في معناه وقيل لكونها لفظا مشتركا عنده وابن الحاجب نسب التوقف الى الشيخ والقاضي ابي بكر والاشتراك الى غيرهما قال وترد للوجوب اقول صيغة افعل في لغة العرب ترد لمعان كثيرة قال الامام الغزالي تستعمل في خمسة عشر معنى وكذا ذكره الامام في المحصول والمصنف قد ارتقى بها الى سته وعشرين معنى الوجوب نحو اقيموا الصلاة والندب كاتبوهم والاباحة واذا احللتم فاصطادوا والتهديد اعملوا ما شئتم وارادة الامتثال كقولك لصاحبك ساقني والاذن كقولك لمن طرق الباب ادخل والتاديب نحو كل مما يليك والاشهاد نحو واستشهدوا شهيدين من رجالكم والانذار نحو ذرهم في خوضهم يلعبون والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله والتسخير نحو كونوا قردة خاسئين والتكوين نحو كن فيكون والتعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله والاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية اصبروا او لا تصبروا والدعا نحو ربنا اغفر لنا ذنوبنا والتمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي لان الشاعر لشدة شوقه استطال ليلته وجعل الجلاء كالمستحيل والاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون والخبر اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي تصنع ما شئت والانعام نحو كلوا من طيبات ما رزقناكم والحق انه للاباحة كما سبق وفي كثير من المعاني مناقشة ظاهرة ولكن لم يتعرض لها العدد زيادة فايدة فاقتفينا اثر المصنف والتفويض نحو فاقض ما انت قاض والتعجب نحو انظر كيف ضربوا لك الامثال والتكذيب نحو قل فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين والمشورة نحو فانظر ماذا ترى والاعتبار نحو انظروا الى ثمره اذا اثمر قال والجمهور حقيقة في الوجوب اقول بعد الاتفاق على استعمال صيغة افعل ونحوه في المعاني المذكوره اختلف في ان الاستعمال في الكل حقيقة ام في بعضها حقيقة وفي البعض مجاز الجمهور على انها حقيقة في الوجوب وفي الغير مجاز ثم قال المصنف ومن قال بالوجوب وهم الجمهور اختلفوا في ذلك الوجوب هل علم لغة او شرعا او عقلا والذي ذكره منقول عن القاضي ابي بكر ولكن القول بان الوجوب علم بالشرع او بالعقل في غاية السقوط اذ موضع المسلة انما هو في معنى صيغة افعل ونحوه لغة هل تختص بالطلب ام لا فلا وجه للتردد فيه ونحن نذكر المذاهب التي ذكرها المصنف على وجه الضبط ونشير الى ما هو الحق بعد ذلك وقيل للندب واليه ذهب ابو هاشم من المعتزلة وقال الشيخ ابو منصور الامام المشهور الماتريدي من الحنفية للقدر المشترك بين الوجوب

والندب

والندب وهو مطلق الطلب وقيل بالاشتراك لفظا بينهما وتوقف القاضي والغزالي والامدي فيهما اي يحتمل ان يكون مشتركا معنويا وقيل بالاشتراك لفظا بين الوجوب والندب والاباحة وقيل في الثلاثة المذكورة والتهديد ايضا وقال عبد الجبار من المعتزلة لارادة الامتثال مطلقا فليشمل الوجوب والندب وقال ابو بكر الابهري من المالكية امر الله تعالى للوجوب وامر النبي لا يخلو اما ان يكون من عند نفسه فندب او حاكيا عن الله فوجوب وقيل بالاشتراك بين الخمسة الاول لفظا وهي الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة قال والمختار وفاقا للشيخ ابي حامد وامام الحرمين حقيقة في الطلب الجازم اقول مختار المصنف ان صيغة افعل ونحوه حقيقة في الوجوب لغة وفاقا لمن ذكره واذا وردت هذه الصيغة من الشارع دلت على الوجوب وهذا بعينه مذهب الجمهور اذ لا معنى لقولهم ان الامر للوجوب الا ما ذكره المصنف اذ لا وجوب الا بالشرع وتحقيقه ان صيغة افعل ونحوه تدل على الطلب الجازم لغة وذلك الطلب الجازم المانع من النقيض هو المعرف بالوجوب الذي يعاقب على تركه ولا في العدول عن قول الجمهور واما القول بان عند الجمهور يحتمل ان يكون الوجوب المستفاد منها شرعا وعقلا كما ذكره المصنف في صدر البحث وما اختاره المصنف هو الطلب الجازم لغة وقد سبق منا هناك بطلان ذلك وانه لا معنى له اذ الكلام في مدلول صيغة الامر لغة ولهذا ترك المحققون ذلك التردد يدلنا على مختار المصنف وهو مذهب الجمهور الاستدلال بها على الوجوب من غير نكير فكان اجماعا وقوله ما منعك اذ امرتك لا يصح ذمه على ترك المامور به ولا اللوم الا على ترك الواجب فيكون قوله اسجدوا للوجوب وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على عدم الامتثال لقوله اركعوا ووجه الاستدلال ما ذكرنا في اسجدوا وقوله افعصيت امري والمراد بالامر قوله اخلفني في قومي وقوله لا يعصون الله ما امرهم ولا ريب ان هذه الادلة وان لم تفد القطع تفيد غلبة الظن واصل الظن كاف في مثل هذه المسيلة ثم للمصنف كلام عجيب في شرحه للمختصر وهو انه قال لقايل ان يقول قد وجدنا اوامر مستعملة في غير الوجوب فلو اقتضى مجرد الامر الايجاب لزم اما التعارض بين الموجب والمانع واما ترك الوجوب مع الموجب السالم عن المعارض ولما ثبوت الوجوب في صور عدم الوجوب بيان الملازمة انا اقتضا الايجاب اما ان يترتب في تلك الصور التي قيل فيها بعدم الوجوب فيثبت الوجوب في صور عدم الوجوب او لا يترتب فان لم يكن لمانع لزم ترك الموجب السالم عن المانع وان كان لمانع لزم التعارض بين الموجب والمانع واللوازم كلها منتفيه الاول بالاجماع والثاني والثالث لان الاصل عدم كل واحد منها لا جواب لهذا الاعتراض الا بيان التعارض بين المقتضي والمانع فيحتاج المستدل الى دليل اخر هذا كلامه وانما قلنا انه كلام عجيب لان المدعى ان الامر المجرد عن جميع القراين يفيد الوجوب ظاهرا بحيث تجرد عن جميع القراين تحمل على الوجوب للادلة المذكورة وحيث وجدت قرينة صارفة عن الوجوب كالاجماع الدال على عدم وجوب الاكل من الطيبات والتخيير المنافي للوجوب في قوله اصبروا او لا تصبروا تحمل على ما دلت عليه القرينة كما هو شان ساير الحقايق مع المجازات لان دلالة الالفاظ وصيغه تجوز تخلف مدلولاتها عنها فما ابداه من البحث

والمناظره خارج عن القانون قوله وفي وجوب اعتقاد الوجوب قبل البحث خلاف المعاصر
يريد ان لفظ الامر اذا ورد من الشارع يحمل على الوجوب اذا خلا عن قراين غيره ولما قبل
الفحص عن الصارف هل يجب اعتقاد الوجوب ام لا فيه الخلاف المذكور في العام وفي شرحه
ان الاصح يجب اعتقاد الوجوب كما في العام يجب اعتقاد عمومه وفيه نظر لان الخلاف في العام انما
ذكره المحققون في الحمل على العموم قبل البحث عن المخصص قال صاحب التلويح حكم العام التوقف فيه
عند عامة الاشاعرة حتى يقوم دليل العموم والخصوص وعند جمهور العلما الحكم في جميع ما يتناوله
اللفظ قطعيا ويقينيا عند مشايخ العراق من الحنفية وظنيا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب
الشافعي فاذا كان تناوله ظنيا عنده فكيف يجب اعتقاد عمومه وكذلك الامر حمله على الوجوب مشروط
بعدم الصارف عنه كما هو شان الحقيقة مع المجاز غايته التبادر الى الفهم قبل الفحص عن الصارف ولا
شك ان الظهور انما يفيد الظن لا الاعتقاد فالحق ان يقال يجب حمله على الوجوب لا انه يجب اعتقاد الوجوب

قال فان ورد بعد الحظر قال الامام او استيذان فللاباحة اقول

اختلف القايلون بان الامر المجرد عن القراين للوجوب في الامر الوارد بعد الحظر فقيل للوجوب وقيل للندب وقيل
للاباحة وترك المصنف الندب وذكره صاحب التلويح واسند الى سعيد بن جبير ان الانسان اذا انصرف
من الجمعة له ان يساوم شيا ولو لم يشتره امام الحرمين ومن تبعه توقفوا فيه الموجب وهو الامام
في المحصول وصدر الشريعة من الحنفية ان الدلايل الداله على انه حقيقة في الوجوب دلت
عليه مطلقا وكونه بعد الحظر لا ينافيه والحق انه للاباحة على ما اختاره الشيخ ابن الحاجب والمصنف لان
النهي يدل على التحريم فورود الامر بعده يكون لرفع التحريم هو المتبادر لا الوجوب او الندب بزيادة لا دليل له
من دليل قيل قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا قلنا معارض بقوله
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فالوجه ما ذكرناه من التبادر ثم هذا الخلاف انما هو عند انتفا القرينة
واما عند وجودها يحمل على ما يناسب المقام بلا خلاف واما النهي الوارد بعد الامر فيحمل من طرد القياس
القياس وحمله على الاباحة وقيل للكراهة الجمهور وهو مختار المصنف انه للتحريم وقيل للوجوب بعود
الحال الى ما كان عليه قبل الوجوب من اباحة او تحريم بحسب المقام وتوقف امام الحرمين وتبعه
الامام الرازي في المحصول لنا على التحريم ان صيغة النهي ظاهرة في التحريم وتقدم الامر لا يصلح
قرينة على ان النهي للاباحة اي رفع الوجوب لان صيغة النهي لم ترد للاباحة بخلاف
صيغة الامر كما قدمنا فلا يقاس احدهما على الاخر وقيل لان النهي يدل على دفع المفاسد
والامر يدل على جلب المصالح واعتنا الشارع بدفع المفاسد اكثر منه بجلب المصالح ولبن ينبني
اذ الامر والنهي لم يتبعا رضا حتى يرجح النهي بما ذكرنا بل التعارض انما هو بين التحريم والاباحة كما كان
في الامر الوارد بعد الحظر بين الوجوب والاباحة والذاهب الى الاباحة كانه توهم ان النهي
رفع الوجوب فثبت التخيير وغفل عن معنى النهي وهو التحريم الذي تقوم لولا النهي حقيقة قال

مسيله الامر لطلب الماهية لا التكرار ولا مرة والمرة ضرورية اقول

معنى التكرار وقوع الشي مرة بعد اخرى فان كان الامر مطلقا تجب المداومة عليه وان كان موقتا تجب في كل وقت

قدره الشارع كصلاة الفجر ثم لا خلاف في ان الامر المقيد بالتكرار يفيد ذلك وانما الكلام في
الامر المجرد عن التقييد بالتكرار والمرة ففيه مذاهب خمسة الاول وهو المختار لا يفيد التكرار
ولا المرة الثاني مدلوله المرة واليه ذهب عامة العلما الحنفية الثالث واليه ذهب الاستاذ
ابو اسحق الاسفراييني وابو حاتم القزويني التكرار مطلقا اي سواء علق بشرط الرابع ان علق
بشرط او صفة نحو وان كنتم جنبا فاطهروا الزانية والزاني الخامس الوقف اي التوقف
وعدم الجزم بشي لا نفيا ولا اثباتا لنا على المختار ان مدلول الصيغة طلب ماهية الفعل
مطلقا ولهذا يعد ممتثلا بالمرة الواحدة لا لانها مدلول الصيغة بل لان المرة اقل ما يمكن
وجود الماهية في ضمنه واليه اشار المصنف بقوله والمرة ضرورية ولنا ايضا لو كان
للمرة كان تقييده بالتكرار او بالتكرار تناقضا وكذا العكس ولنا ايضا ان التكرار والمرة
من صفات الفعل كالقليل والكثير والموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على
خصوصية شي منها ولنا على منع التكرار خاصة لو كان له لعم الاوقات كلها ولزم تكليف ما
لا يطاق وهو باطل اجماعا وكان ينسخه كل امر بعده اذا كان منافيا له واللازم منتف
اتفاقا القايلون بالتكرار قالوا النهي يفيده فكذا الامر قلنا قياس في اللغة وقد عرفت
حاله ولو سلم فلا لانهما في النهي ابدا ممكن دون الامتثال في الامر فافترقا قالوا تكرر
الصلاة والزكاة قلنا لتكرر السبب وهو الوقت المقدر وايضا معارض بالحج قالوا
الامر بالشي نهي عن ضده والنهي عن المنهي عنه دايما فيلزم التكرار في المامور به قلنا
كون الامر بالشي نهيا عن ضده ممنوع ولين سلم فالنهي بحسب الامر فان كان الامر بالفعل دايما
كان نهيا عن اضداده دايما وان كان امرا به في وقت كان نهيا عن الاضداد في ذلك الوقت
القايلون بالمرة لو قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها عد ممتثلا قلنا لكون المامور
به حصل في ضمن ذلك الفرد جمعا بين الادلة ولما ذكرنا من انتفاض التكرار لو كان مدلوله
المرة قال وقيل ان علق بشرط او صفة اقول القايلون بان الامر لا
يفيد التكرار متفقون على انه اذا علق على علة ثابتة عليتها مثل قوله صلى الله عليه وسلم اذا زني فارجموه
يفيد التكرار لعدم جواز انفكاك المعلول عن علته فالتكرار ليس مستفادا من الصيغة واما
الشرط والصفة فالجمهور على عدم التكرار لان الشرط غير مستلزم للمشروط والصفة
ان ثبت عليتها فعلة والا فلا استلزام قالوا قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
الزانية والزاني فاجلدوا وان كنتم جنبا فاطهروا ونظايرها بالاستقراء من الشروط والاوصاف
قلنا ثبت عليتها شرعا ولذلك لم يتكرر الحج مع وجود شرطه وهو الاستطاعة قالوا
تكرر بتكرر العلة فالشرط اولى لانتفا المشروط بانتفايه بخلاف العلة لجواز نيابة علة
اخرى مقامها قلنا لا نسلم لما ذكرتم لان الكلام في مقتضى التكرار ووجود الشرط ليس بمقتضي بخلاف
العلة وقيام احدى العلتين مقام الاخرى عند انتفايها لا ينافي ما ادعيناه القايلون
بالوقف لو ثبت بشي مما ذكر لثبت بالدليل ولا دليل اذ العقل لا مدخل له في مثله والاحاد لا

يفيد العلم والمتواتر منتف قلنا المسألة علمية فيكفينا الاحاد قوله ولا فور خلافا لقوم وهم
القائلون بالتكرار فان القول به مستلزم للفور ووافقهم بعض من قال بالمرة القاضي
ومن تابعه اما الفعل في الحال او العزم وقيل مشترك بين الفور والتراخي والمبادر ممتثل
خلافا لمن منع الامتثال بناء على جواز كونه للتراخي وخلافا لمن توقف فيه والحق ان قوله
المصنف خلافا لمن منع لا وجه له لان القائل بانه للتراخي لم يقل به وجوبا صرح به المحققون
بل بعدم الامتثال لا يلائم القول بالتوقف على ما ذهب اليه طائفة من الواقفية ثم قوله
المصنف ومن وقف عطفا على من منع ليس على ما ينبغي اذ الواقفية طائفتان امام الحرمين
ومن تابعه قالوا بالوقف في مدلوله لغة اهو للفور ام لا لكنه لو بادر عد ممتثلا سواء كان
للفور او للقدر المشترك واما وجوب التراخي فغير محتمل عندهم وذهبت طائفة الى التوقف
فيه وفي الامتثال الامتثال وجوب التراخي لنا على المختار انه بمجرده لا يقتضي الفور لما تقدم من الادلة
في نفي التكرار والمرة القائلون بالفور قالوا قوله تعالى سارعوا يقتضي ذلك قلنا فهم من مادة
الكلمة لا من الصيغة قالوا ذم ابليس على ترك السجود ولو لم يقتض الفور لما استحق الذم وهو ظاهر
قلنا لتقييده بالوقت لقوله تعالى فاذا نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين قالوا لو قال
لعبده اسقني واخر من غير مانع عد عاصيا ضرورية قلنا لقرينة المقام لا من الصيغة
الامر ونحن لا نمنعه لا لانه عليهم القرينة بل جميع الموارد من التكرار والفور والتراخي مفوضة
الى القراين قالوا اذا قيل زيد قائم وعمرو قاعد او قال السيد لعبده انت حر او الزوج لامراته
انت طالق يفهم الفور من الكل فكذا الامر الحاقا لاحد نوعي الكلام وهو الانشا بالاخر وهو الخبر
قلنا قياس في اللغة ولو سلم فالفرق واضح لان الامر يدل على الاستقبال قطعا لعدم جواز الامر
بتحصيل الامر الحاصل في الحال غير محتمل والاستقبال القريب الى الحال والبعيد منه محتمل فلا يحمل على
احدهما الا بالقرينة قالوا النهي يفيده كما تقدم فكذا الامر قلنا قد تقدم الجواب ايضا قالوا
لو جاز التاخير لزم التكليف بالمحال لعدم بيان اخر وقت التاخير قلنا نعم لو كان واجب التاخير
واما اذا كان جائز التاخير كما هو المدعي فلا محذور اذ له ان يوقعه في اي جزء شاء من الوقت
القائل بوجوب الفعل او العزم انه كخصال الكفارة كما ذكره في الواجب الموسع وقد تقدم جوابه
وهو ان المطلوب هو الفعل والعزم على الاتيان بالواجب جاز في جميع الواجبات فلا تعلق له
بالمبحث الواقفية قالوا لما تعارضت الادلة وجب التوقف قلنا بل حصل الامتثال كيف اوقع
الفعل لان المطلوب صدور الفعل من المكلف مع انا قد بينا ان الفورية والتراخي انما
تستفاد من القراين وما ذكرناه منا المختار هو المنقول عن الامام الشافعي عليه من
الله ما يستحقه من جلائل النعم ومواهب الكرم قال مسألة الرازي والشيخ رحـ
وعبد الجبار الامر يستلزم القضا اقول اذا امر الشارع بفعل
في وقت معين هل يقتضي ذلك الامر الفعل المعين بعد ذلك الوقت اداء او قضاء او لا
يقتضي الجمهور لا يقتضيه ابو بكر الرازي من الحنفية والشيخ ابو اسحق الشيرازي

من

من الشافعية وعبد الجبار من المعتزلة يستلزم لنا على مختار الجمهور وهو المختار انا قاطعون بانه
لو قال صم يوم الخميس لم يدل على صوم يوم الجمعة بوجه من الوجوه واذا انتفت الدلالة من سائر
الوجوه فلا يجب وايضا لو كان واجبا به لكان اداء فيرجع الى الواجب المخير كانه قال صم اما يوم الجمعة
او يوم الخميس واللازم منتف اجماعا ويلزم انه لا يعصي بالتاخير وهو خلاف الاجماع ايضا قالوا
المامور به هو فعل المكلف والوقت ليس من ذاتياته بل من ضرورياته فاختلاله لا يؤثر في
سقوط المامور به قلنا كذلك لكن قيد الفعل والمقيد من حيث انه مقيد ينتفي بانتفاء قيده ولذلك
لم يجز تقديمه على الوقت اتفاقا قالوا الوقت للعبادة كالاجل للدين فكما لا يسقط الدين بانقضاء
الاجل لا يسقط العبادة بانقضاء الوقت قلنا ليس كالاجل من كل وجه والا لجاز التقدم عليه مثله ولم يقل
به احد قالوا لو لم يوجبه لم يجب القضا قلنا امر جديد وهو قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها قالوا فيكون اداء اذا ذكرنا قلنا بل قضا لانه استدراك لما سبق وجوبه هذا وقد افاد المولى
المحقق عضد الملة والدين ان منشا الخلاف هو ان المقيد هل هو مركب من المطلق والقيد فهما شيئان فمن
ذهب الى الاول زعم ان انتفا احد الامرين لا يستلزم انتفا الاخر ومن ذهب الى الثاني قال ان فلان الاثنينية
انما هو في الذهن واما نظرا الى الوجود الخارجي فامر واحد كالماهية المركبة من الجنس والفصل فانهما امر
واحد في الوجود الخارجي وهذا هو الحق كما بين في موضعه قال والاصح ان الاتيان بالمامور
به يستلزم الاجزاء اقول الاجزاء تفسر تارة بحصول الامتثال به على معنى ان اتيان الفعل مجزيا
هو حصول الامتثال به وتارة بسقوط القضاء والمختار على كلا التفسيرين ان الاتيان بالمامور به على
وجهه اي كما امر الشارع يستلزم الاجزاء خلافا لعبد الجبار من المعتزلة اذ لا يستلزم سقوط القضا
ولنا على ما اختاره المصنف وهو الاصح لو لم يستلزم الاتيان المذكور الاجزاء بمعنى سقوط القضا لما
حصل امتثال ابدا بيان الملازمة انه اذا اتى به ولم يوجب الاجزا يجب عليه مرة اخرى
اذ الغرض ان الاتيان على الوجه الذي امر به الشارع لم يسقط القضا فلا فرق بين الاتيان به مرة
او اكثر واللازم باطل ضرورة بل اجماعا قالوا لو كان مسقطا للقضا لكان صلاة من ظن انه متطهر صحيحة
مسقطة للقضا اذ ظن الطهارة كان في جواز الاداء واللازم منتف قلنا ممنوع اذ المسألة مختلف
فيها اذ قال بالسقوط بعض العلماء وان سلم انه يجب القضاء فالمقضي واجب مستانف وتسميته
قضاء مجاز هكذا اجاب المولى المحقق عضد الملة والدين وفيه نظر لانه بعد تبين ان المصلي لم يكن
على طهارة فصلاته قضا باتفاق الفقهاء والحق في الجواب ان صلاة الظان اذا تبين خطاؤه لم تكن
على الوجه الذي امر به الشارع فلو استمر ظنه كان غير اثم بما فعل والحاصل انه على تقدير استمرار
الظن لا قضاء وعلى تقدير عدمه ليس من المبحث لانه لم يات بالمامور به على الوجه الذي امر به الشارع وهذا
جواب في غاية الحسن وفي عبارة المصنف نظر من وجهين الاول انه لم يقيد الاتيان بالمامور به على
الوجه الذي امر به الشارع ولا بد منه وربما يجاب عنه بانه اذا اوقعه المكلف على غير الوجه الذي
اوجبه الشارع لا يكون اتيانا بالمامور به والثاني ان الاصح انما هو على التفسير الثاني للاجزاء وهو اسقاط
القضاء واما على التفسير الاول فلا خلاف لاحد فيه ولا اشعار لكلامه بذلك فوكه وان الامر بالامر

بالشي ليس امرا به يريد ان زيدا اذا قال لعمرو مثلا مر خالدا بكذا هل يكون زيد امرا لخالد اولا وفيه خلاف
ويختار المصنف انه ليس امرا وهو الحق لوجهين الاول انه يلزم ان يكون القايل لغيره مر عبدك بكذا متعديا
لكونه امرا للعبد بدون اذن سيده ولم يقل به احد الثاني انه لو قال بعد ذلك الامر للعبد
لا تفعل يكون متناقضا وهو خلاف الاجماع قالوا اذا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ان
الله يامركم بكذا يصدق ان الله هو الامر قلنا لانه مبلغ عنه وكذا الوزير اذا امر عن الامير وكذا قال من
امر وامر الشرع فتامل قوله وان الامر بلفظ يتناوله داخل تحت الامر اذا كان داخلا تحت عموم
اللفظ يدخل في الحكم على الاصح نحو قول السيد لعبده اكرم من احسن اليك يدخل السيد في عموم من والحق
ان هذا من ابحاث العام وسيأتي تحقيقه قوله وان النيابة تدخل المامور به العبادة اي قد يدخل الا اذا
منع مانع وقد فصل في الفروع موضع الصحة وعدمها يطلب هناك قال الشيخ والقاضي الامر النفسي
بشي معين نهي عن ضده الوجودي اقول قد اختلف في الامر هل هو نهي عن ضده
ام لا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي في احد قوليه الى انه نهي عن ضده والقاضي في قوله الاخر
وعبد الجبار وابو الحسين من المعتزلة والامام والامدي ليس عينه ولكن يتضمنه امام الحرمين والغزالي
لا عينه ولا يتضمنه وهو مختار المحققين وسوف يستدل عليه والمصنف حكى المذاهب من غير اختيار
وقالت طايفة من المعتزلة في الوجوب يتضمن لا في الندب اما اللفظي فليس عين النهي قطعا ولا يتضمنه
وهل النهي عن الشي امر بضده ام لا قيل الخلاف هو الخلاف وقيل النهي يتضمن دون الامر هذا ضبط المذاهب
في المسألة ولا بد اولا من تحرير محل النزاع ليعلم توارد السلب والايجاب على محل واحد فنقول
ليس النزاع في ان مفهوم الامر هو مفهوم النهي ولا ان صيغة الامر هو صيغة النهي اذ فساده
واضح لا يخفى على عاقل بل النزاع في ان ايجاب الشي او ندبه هل هو بعينه تحريم ضده او يتضمنه او لا حتى
اذا قال تحرك هل في المعنى عندنا بمنزلة لا تسكن او لا دلالة عليه لنا على المختار وهو انه لا نهي عنه ولا متضمن
له انه لو كان كذلك لزم تعقل الضد والكف عنه واللازم منتف ضرورة لانا نقطع بالامر بالصلاة لا يلزمه
تعقل الزنى والكف عنه لدى الامر بالصلاة قيل ما ذكرتموه انما ياتي في الاضداد الجزئية كالاكل والشرب
ونحوهما بالنسبة الى الصلاة فان تعقلها لا يلزم واما الضد العام اي الفعل المنافي فتعقله ضروري فان
الفعل المطلوب انما يطلب من المامور اذا كان متلبسا بضده فتعقله اذ ذاك ضروري والجواب انه لا يلزم اشتغاله
بالضد حين الطلب لجواز ان يكون مشتغلا بالفعل المطلوب في الحال ويومر به لتوجه الطلب في الامر الى
الاستقبال ولو سلم فلا يلزم تصور الضد بالكف عن المطلوب ولا ملازمة بين تعقل الكف وتصور الضد فتامل
وهنا ابحاث الاول ان التعيين في قوله الامر بالشي معين يراد به اعم من التشخص واحترز به عن المخير
فانه ليس نهيا عن ضده كذا في الشروح الثاني ان التقييد بالنفسي لاخراج الامر اللفظي صرح به
المصنف بعده مما لا معنى له بعد تحرير محل النزاع لان الايجاب والندب لا يتصور الا في النفسي
الثالث ان تقييد الضد بالوجودي لغو اذ الضد لا يكون الا وجوديا لان الوجود ماخوذ في تعريفه
القايلون بان الامر نفس النهي عن ضد المامور به قالوا قولنا لزيد اسكن بمثل قولنا له لا تتحرك
لاختلاف الا في حسن العبارة لان السكون عبارة عن كون الجسم في انين في مكان واحد ولا ريب

ان

ان قولنا اسكن ولا تتحرك يدل عليها واختلاف العبارة لا اعتبار به وايضا لو كان مغايرا
له كان اما مثلا او مخالفا او ضدا وجه الحصر ان الشيئين اما ان يتساويا في الماهية وصفاتها
اللازمة لها وهما المثلان كزيد وعمرو وان لم يتساويا فاما ان يتنافيا بذاتيهما او لا فالاول
الضد كالسواد والبياض والثاني الخلافان كالسواد والحلاوة والاقسام باسرها باطلة
لانهما لو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا لان المثلين والضدين لا يجتمعان لكن اجتماع الامر بالشي
والنهي عن ضده ضروري جوازه ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع الاخر وضده كالسواد
فانه يجتمع مع الحلاوة والحموضة لكن الامر بالشي لا يجامع ضد النهي عن ضده لان ضد النهي عن ضده
هو الامر بضده وذلك محال لانه امر بفعل الشي وضده في زمن واحد وذلك يستلزم تجويز الجمع بين
الضدين الجواب نختار من الاقسام المذكورة الثالث قولكم لو كانا خلافين لجاز وجود كل
مع ضد الاخر وخلافه قلنا الملازمة ممنوعة اذ ليس كل مخالف يجوز اجتماعه مع ضد مخالفه ولا كل مخا
يجوز اجتماعه مع مخالفه فان المتقابلين متخالفان مع التلازم بينهما واذا كان الخلافان
متلازمين استحال اجتماع احدهما مع ضد الاخر لاستلزامه اجتماع الضدين وان اراد طلب الفعل
نفسه اي نفي الفعل المامور به ترك لضده رجع النزاع لفظيا لان الذي سماه القوم طلبا سماه القا
نهيا فيتوقف مثله على اللغة وبعد التسليم التي يكون تعبيرا عن معنى واحد بلفظين مختلفين وانما
تركنا الجواب عند قبله الاول لانه يعلم من الثاني فتامل القايلون بالتضمن استدلوا بوجهين الاول
امر الايجاب طلب فعل يذم تاركه اتفاقا فالذم اما على فعل الضد او عن الكف عن المامور به وكل منهما
ضد للفعل المامور به فانهما كان يستلزم النهي اذ لا ذم على ما لم ينه عنه فلما فرق بين حصول الشي
وتصوره اذا الايجاب وان لم يتفك عن الذم على الكف عنه او فعل ضده ولكن لا يلزم تعقل ذلك الكف او
الضد الذي الايجاب فلا يتضمن اذ لا استلزام في التعقل قالوا ثانيا فعل المامور به واجب ولا يتم
هذا الواجب الا بترك ضده والترك هو الكف والكف هو معنى النهي لا العدم لانه غير مقدور واجاب المولى
المحقق عضد الملة والدين بان هذا مبني على ان كل ما لا يتم الواجب الا به واجب وذلك ممنوع الا في الشرط الشر
قلت القايلون بان كل ما لا يتم الواجب الا به واجب سواء كان شرعيا او عقليا او عاديا لهم ادلة على ذلك
فالاولى في الجواب ان يقال سلمنا انما لا يتم الواجب الا به واجب ولكن الكلام فيه من القبيل الاول
اذ لا يلزم من كونه مقدمة الواجب تعقله لان حصول تلك المقدمة شرط لحصول الواجب لا ان
تعقله شرط لتعقل الواجب وهذا في غاية الظهور والحسن الفارقون بين الوجوب والندب والبه
ذهب الامام في المحصول ان المنع من الترك من ضرورات الوجوب لكن الامر لا يلزمه تعقله
والكلام في هذا لا في الحصول وايضا يلزم ابطال المباح اذ ما من وقت الا وفيه فعل مندوب
لان استغراق الاوقات بالمندوبات الجواب منع ذلك فان بعض الاوقات يكره فيها
العبادات باسرها الذاهبون الى ان النهي عن الشي عين الامر بضده قد استدلوا بما استدل
به القاضي في الامر وقد علم جوابه ذلك في تقرير مذهب القاضي مما استدلوا به ايضا بان النهي طلب
ترك فعل والترك فعل الضد لان الترك بمعنى العدم غير مقدور فيكون النهي عين الامر بالضد الجواب

عند لو صح ما ذكرتم لكان فعل الزنا واجبا لكونه ضد اللواط وبالعكس ايضا ولم يقل به عاقل ويلزم ارتفاع
المباح اذ كل مباح ضد للزنا مثلا ولا قايل به سوي الكعبي وقد ابطلناه وايضا المطلوب بالنهي الكف لا
الاضداد اذ الجزئية كما ادعيتم اذ المدعي ان كل نهي عن شي مخصوص امر بضده المخصوص كقولنا لا تتحرك هل
هو عين الامر بالسكون امر لا اذ مطلق الضد كالاكل والشرب مثلا وان قلتم نريد بالضد نفس الكف لانه فعل
محقق فيكون ضدا رجع النزاع لفظيا لانا نسمي طلب الكف نهيا وطلب غيره امرا وانهم لم تعرفوا القايلين ك
بالنفس اي الذين ذهبوا الي ان النهي عن الشي نفس الامر بضده استدلوا بان المطلوب من النهي هو الكف
ولا يحصل الا بفعل ضد من اضداد المنهي عنه تبعا لان المطلوب من الامر بالشي لا يتم الا بترك جميع اضداده
لا يتم في النهي الا بوجود احد اضداد المنهي عنه الجواب كما تقدم من الالزام المطيع وهو
وجوب الزنى في النهي عن اللواط لانه احد الاضداد وبانتفا المباح كما تقدم والله اعلم قال
الامران غير متعاقبين او بغير متماثلين غيران اقول اذا ورد من الشارع امر ال
فان لم يتعاقبا بان وقع تراخ بين الاول والثاني فالثاني غير الاول سوا ان المامور بهما متماثلين
او مختلفين وان تعاقبا فان لم يكن الامر متماثلين كقوله صل وصم فكذلك لدوام انعاقبا وكان
الامر متماثلين ولم يمنع من التكرار مانع مثل التعريف في قولنا صل ركعتين صل الركعتين او قرينة
حالية مثل قولنا اسق زيدا اسق زيدا فان المرة كافية عادة ولا يكون الثاني مذكورا بطريق
العطف قيل غيران يحمل الكلام على التاسيس لانه موضوع للافادة ثم لا يحمل على التوكيد الذي هو
موضوع للاعادة وايضا التاسيس اكثر في كلام العرب من التاكيد فيحمل الفرد المتنازع فيه
علي الاعم الاغلب وقيل يحمل على التاكيد لان التاسيس وان كان في الكلام اكثر الا ان التكرار في التاكيد
اكثر وايضا الاصل براة الذمة فواحد التاسيس يودي الي خلاف الاصل فيكون التاكيد راجحا
وقيل بالوقف للاحتمالين وان كان الثاني معطوفا فقيل التاسيس راجح لقلة التاكيد مع العاطف وقيل
التاكيد لما قال المتعلقين وهذا ضعيف ثم ان رجح التاكيد في صورة العطف بعادي مثل التعريف
وقع التعارض فيصار الي الترجيح فان وجد مرجح اخر فذاك والا وجب التوقف وقد ظهر من هذا
التقرير ان قول المصنف فان رجح التاكيد بعادي قدم ليس على ما ينبغي لان العادي معارض
بظهور العطف في المغايرة فهو وحده لا يصلح مرجحا هذا اذا لم يمنع من التكرار مانع عقلي
نحو اقتل زيدا اقتل زيدا او شرعي نحو اعتق عبدك اعتق عبدك فان التاكيد حتم في الصورتين العموم
قال النهي اقتضا كف عن فعل لا بقول كف اقول حده للنهي سالم عن جميع ما
يرد علي حد تقدمه لانه ترك قيد الاستعلا والعلو وزاد لفظ لا بقول كف ليخرج الكف المستفاد
من كف وما يراد فه فاطرد حده والخلاف في انه هل له صيغة تخصه وهل تلك الصيغة ظاهرة
في الحظر دون الكراهة او بالعكس او مشتركة او للقدر المشترك او فيها توقف كما تقدم في
الامر فتذكر النهي كخلاف الامر في امور منها ان حكم النهي التكرار فيستلزم الدوام ومنها الفور فيجب
الانتها في الحال ومنها ان تقدم الوجوب في النهي لا يصلح قرينة دالة على انه للاباحة نقل الاستاذ
الاجماع على ذلك بل صيغته ظاهرة في الحظر مطلقا بخلاف الامر لان تقدم الحظر كان قرينة داله

على انه

على انه للاباحة عند الجمهور وفي كلام المصنف بحث من وجهين الاول انه قال وقضيته
الدوام ولم يقل والنهي يدل على الدوام وذكر في شرحه على مختصر ابن الحاجب ان قول الشيخ ابن
الحاجب وحكم النهي التكرار ولم يقل يدل على التكرار في غاية الحسن لان التكرار في النهي من ضرورة
الدوام لا من الصيغة فيدل لفظ الحكم هاهنا بقوله وقضيته الدوام وهذا كلام غريب
اذ لو لم تدل الصيغة على التكرار فليت شعري كيف يستفاد منها وابن الحاجب ذكر في الامر انه لا يدل
على التكرار عند الجمهور فلو كان ما فهمه المصنف من كلامه كما فهمه يناقض كلام ابن الحاجب الثاني
ان قوله وقيل مطلقا بعد قوله وقضيته الدوام ما لم يقيد بالمرة مما لا معنى له لان الدوام مع
التقييد بالمرة لا يعقل ويدون التقييد مطلقا وقد فهم من قوله وقضيته الدوام هذا على
ما ذكره شراح كلامه ويمكن توجيه كلامه بان يقال مراده انه يفيد الدوام ما لم يقيد بمرة
وقيل يفيد مطلق الانتها والدوام والمرة من القراين ومثله الامر كما سبق وما وجهنا به كلامه
هو الذي ذكره المحققون هذا وترد صيغته للتحريم نحو ولا تقربوا الزنا والكراهة نحو لا تصل في
الوادي والارشاد نحو لا تسلوا عن اشيا والدعا نحو ربنا لا تزغ قلوبنا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله امواتا والتحقير والتعليل نحو ولا تمدن عينيك الي ما متعنا به ازواجا منهم والياس
نحو لا تعتذروا وفي الارادة والتحريم ما تقدم في الامر فراجعه وقد يكون عن واحد وهو القوي وقد
يكون المحرم الجمع نحو لا تجمع بين الاختين وقد يكون النهي عن الاقتصار على احد الشيين نحو لا يمشين احدكم
في نعل واحده وقد يكون عن كل فرد نحو لا تباغضوا ولا تحاسدوا واخوان هذا مستدرك لانه من
قبيل النهي عن الواحد قال وقد يطلق لنهي التحريم ولذا التنزيه في الاظهر للفساد شرعا لبين
وقيل لغة اقول هذه مسيلة كثيرة الفروع تفرقت ارا الامة
فيها ونحن نذكر كلام المصنف في المذاهب ونستدل على ما هو الحق ونشير الي ادلة المخالفين مع
الجواب فنقول ذهب جمهور المحققين الي ان نهي التحريم اذا ورد خاليا عن ساير القراين يدل
على الفساد وكذا نهي التنزيه في الاظهر فيما عدا المعاملات سوا ان ذلك راجعا الي امر داخل في
الحقيقة كالصلاة بدون ركن او الي لازم خارج كالصلاة في الاوقات المكروهة ويدل على
الفساد في المعاملات اذا كان راجعا الي امر داخل كالنهي عن بيع الملاقيح وقال الشيخ المحقق
ابن عبد السلام قدس الله روحه وان احتمل الرجوع الي الداخل فانه يحمل على الداخل ويحكم بفساده
قوله وفاقا للاكثر متعلق باول الكلام اي ما اخترناه من ان النهي يدل على الفساد على الوجه
المذكور هو مختار الاكثر من العلما ونعت طايفة دلالته مطلقا الغزالي والامام يدل في العبادات ت
دون المعاملات والاكثر القايلون بدلالته على الفساد اختلفوا فمنهم من قال ان تلك
الدلالة شرعية ومنهم من قال انها لغوية ومنهم من قال انها معنوية والمراد بكونها
معنوية انه يفهم ذلك عرفا لان العادة جرت بان الشي ما لم يتضمن فساد الا نهي عنه والمختار
انها شرعية لان المنهي عنه في قولنا لا تصم يوم النحر هو الصوم الشرعي قطعا فلا بد وان يكون
الدلالة شرعية اذ اهل اللغة لا يعرفون المعنى الشرعي فكيف يدل اللفظ عليه وهما ذكرنا

علم الجواب عن المعوية وايضا لم يزل علما الامصار في الاعصار يستدلون بالفساد على النهي من غير نكير وقد تواتر ذلك عنهم بحيث لم يبق للريب فيه مجال ولا يمكن ان يقال استدلال العلما يدل على الفساد لغة لما قدمنا ان تلك المعاني التي يستدل بها على الفساد مما لم يعلمها اهل اللغة فيل الامر يدل على الصحة لغة والنهي يقتضيه فيكون مقتضيا للفساد فكذا دلالة الامر على الصحة شرعية ونقول بمثلها في النهي النافي لدلالته على الفساد لا شرعا ولا لغة لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن الربا ولو فعلت لعاقبتك لكن يحصل به الملك الجواب ان المدعي ظهور النهي في الدلالة على الفساد ويعدل عن الظاهر بالقرينة كما هو شان ساير الظواهر الامام والغزالي يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات اما الاول فلان المراد من كون العبادة فاسدة ان لا تحصل الاجزا بها والعبادة اذا كانت منهيا عنها فلا يكون مامورا بها فالاتي بالمنهي عنه لم يات بالمامور به فلم تحصل الاجزا الذي هو موافقة الامر فتكون الاتي به فاسدا واما الثاني فلان المراد من قولنا هذا البيع فاسد انه لا يفيد الملك فلو دل النهي عن الفساد لدل اما بلفظه او بمعناه لكن النهي لا يدل على الزجر فلا يدل لفظا واما معنى فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع نهيتك عن هذا البيع لكن لو اتيت به حصل الملك ولم يكن في ذلك تناقض هذا حاصل كلام الامام في المحصول واما الغزالي فكلامه في المستصفى ظاهر في انه لا يدل على الفساد لا في العبادات ولا في المعاملات لانه قال فان قيل حمل بعض المناهي في الشرع على الفساد دون بعض ما الفرق قلنا لا يدل على الفساد وانما يعرف فساد العقد والعبادة بفوات شرطها وركنها ثم قال بعد هذا الكلام فكل نهي تضمن ارتكابه الاخلال بالشرط وقال في موضع اخر فلو قام دليل على ان النهي للفساد من حيث الاخلال بالشرط ونقل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لكان هذا من جهة الشرع تصرفا في اللغة بالتغيير او كان صيغة النهي من جهته علامة منصوبة على الفساد ووجب قبول ذلك ولكن الشان في ثبوت هذه الحجة ونقلها وانما اكثرنا من نقل كلامه ليظهر ان كلام المصنف مخالف له صريحا والجواب عما ذكروه ما تقدم من استدلال العلما على الفساد في المواطن الخالية عن القراين على الفساد من غير تفرقة بين المعاملات والعبادات حيث كان النهي راجعا الى امر داخل حتى ادعى بعض الفضلا التواتر في ذلك قال فان كان لخارج كالوضو بمغصوب لم يفد عند الاكثر وقال احمد يفيد مطلقا اقول ما تقدم كان اذا رجع النهي الى امر داخل او خارج لازم فاما اذا كان الخارج مما ينفك سواء كان في العبادات كالصلاة في الدار المغصوبة والوضو بما مغصوب او في العقود كالبيع وقت النداء او في الايقاع كالطلاق حال الحيض فالاكثر انه لا يدل فان قلت ما الفرق بين الزمان والمكان حيث كان النهي دالا على الفساد اذا رجع الى الزمان بخلافه في المكان قلنا الفرق اللزوم وعدمه وتحقيق هذا ان الافعال الاختيارية للعباد تقتضي زمانا ومكانا وكل منهما لازم لوجود الفعل لكن الزمان كما يلزم الوجود يلزم الماهية دون المكان ولهذا ينقسم الفعل بحسب انقسام الزمان الى الماضي والمستقبل

والحال

والحال فكان استدارتنا طالبا للفعل من المكان فافترقا والامام احمد لم يفرق بين خارج وداخل ولازم وغير لازم وقد تقدم انه لم يقل بصحة الصلاة في الدار المغصوبة وقد اشرنا هناك الى ان ما ذهب اليه مخالف للاجماع واذا دل دليل من خارج على عدم الفساد يكون حقيقة وان خرج عنه البعض كالعام بعد التخصيص عند بعض قال وابو حنيفة لا يفيد اقول عند الشافعية دلالة النهي على الصحة بطلانه كاد يلحق بالبديهيات للقطع بان ليس مدلول لا تبع الا طلب الكف عنه مع لزوم الفساد او بدونه كما تقدم واما كون الصحة مدلوله الالتزامي او التضمني فشي لا يشهد له عقل ولا لغة ولا يندرج تحت قانون شرعي والحنفية يقلبون القضية ويدعون ظهور لزومها ودلالة النهي عليها وهذا البحث بين الطايفتين مشهور ونحن نذكر تفصيل مذهبهم في النهي مع ايراد التقرير والجواب عنها على احسن وجه ان شا الله تعالى فان المسالة حقيقة بذلك فنقول المنهي عنه عندهم اربعة اقسام لذاته ولجزيه ولوصف لازم ولوصف مجاور وهذا التقسيم انما هو في الامور الشرعية واما الافعال الحسية كالشرب والزنى فلا خلاف في ان النهي عنها المعنى في نفسها فالنهي في الافعال الشرعية ان كان لعين الفعل كبيع الحر والملاقيح فغير مشروع لعدم قابلية المحل ولذا بيع حر مع عبد غير مشروع لكون جز المبيع غير قابل وهو الحر وان كان المجاور كالصلاة المغصوبة والبيع وقت النداء يصح بلا خلاف وان كان لوصف قايم بالفعل المنهي عنه كالصوم يوم النحر فان الصوم يتقوم بالوقت بخلاف الصلاة بالمكان المغصوب فالنهي في مثله يفيد الصحة واستدلوا عليه بانه لو لم يدل لكان المنهي عنه غير الشرعي واللازم باطل للقطع بانه اذا قال لا تصم يوم النحر فالمنهي عنه هو الصوم الشرعي لا مطلق الامساك وكذا قوله لا تصل في الاوقات المكروهة الجواب ان المراد بالشرعي هو المعنى الذي اعتبره الشارع ووضع اللفظ بازايه صح او لم يصح ولا ريب ان قولهم صوم فاسد يريدون به المعنى الشرعي ولا معنى للوصف اللغوي بالفساد هنا قالوا لو كان غير مشروع كان ممتنعا عنه شرعا فلا ينهى عنه كما لا يقال للاعمى لا تبصر قلنا ممنوع عنه بهذا النهي لا بدليل سابق وايضا الوجه ما ذكرتم لزم صحة النكاح في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباوكم ولم تقولوا به قالوا اريد به المعنى اللغوي قلنا وكذلك اللغوي ممتنع شرعا فلا ينهى عنه ولو سلم فصلاة الحايض ترد نقضا لعدم القايل بالصحة منا ومنكم مع عدم جواز ارادة المعنى اللغوي لان الحايض لم تمنع من الدعا قطعا قوله وقيل انه نفي عنه القبول يريد ان البحث المذكور كان فيما اذا توجه النهي على الفعل غير مقيد فاما اذا قيد بالقبول فالقبول هو المنفي وانتفاوه لا يوجب انتفا الصحة لان القبول اخص من الصحة لكونه مناطا للثواب والصحة مناطا لموافقة الامر او لاسقاط القضا وقيل بل نفي القبول ظاهر في نفي الفساد لقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة احدكم اذا احدث حتى يتوضا والحق ان الاول اكثر وان القبول عبارة عن ترتب الثواب وعدمه عن عدمه بهذا صرح الامام المحقق النووي قدس الله روحه والحديث انما دل على الفساد للاجماع على ذلك ونفي الاجزا كنفي القبول اي يجري فيه القولان السابقان وقيل نفي الاجزا بالفساد اولى لما قدمنا من تفسيره والله اعلم قال العام لفظ يستغرق الصالح له اقول من اقسام المتن العام والخاص

وقدم المصنف العام على الخاص لان التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم والملكات اجلى عند العقل
والعدمات تعرف بالملكات اي الوجودات مثل العمى عدم البصر وايضا العام اكثر اجزا من
الخاص وقد عرف العام بتعاريف مثل قولهم العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وهو لابي الحسين
البصري من المعتزلة ولم يطرد لدخول اسما العدد فيه مثل العشرة وقولهم اللفظ الواحد
الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا وهو للغزالي وليس بجامع لخروج المعدوم
والمستحيل لانهما ليسا بشي عنده وقد يجاب عنه بان الشي يطلق عليهما لغة وقولهم ما دل
على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فبالامر المشترك خرج اسما العدد واحاد المعرفة
لا لمشترك وبقوله مطلقا خرج المعهود وبقوله ضربة خرج النكرة نحو رجل اذ عمومه بدلي لا شمولي
فيه وهذا الحد لابن الحاجب وهذا وان كان سالما لكن فيه تطويل مما اختاره المصنف احسن الا ان
فيه بحثا وهو ان الصالح له يشمل النكرة لانه يثنا وله ما يصلح له بدلا فكان الواجب ان يقول جميع ما
يصلح له والجواب عنه ان اللام في قوله الصالح له للاستغراق بقرينة المقام تقديره
كل ما يصلح له فيسقط الاعتراض وهنا سوال اشكل من هذا وهو ان الصلوح ان اريد به
الصلوح الكلي للجزئيات خرج نحو مسلمين والرجال لان افرادها ليست جزئيات او صلوح الكل
للاجزا خرج نحو لا رجل في الدار لانه عام مع عدم الاجزا لكونه عاما في جزئياته والجواب
ان يراد ما منهما فلا اشكال لتناوله كلا منهما هذا وقوله من غير حصر احتراز عن اسما العدد والمثنى
ودخل فيه الحقيقة والمجاز والمشترك بالنظر الى الوضع الواحد قوله والصحيح دخول النادرة
وغير المقصودة تحته هذا الكلام لا جدوى له لان النادر وغير المقصود ان تناوله اللفظ
فهو من افراد العام وقد اخذ في التعريف استغراق اللفظ جميع ما يصلح له وان لم يتناوله اللفظ
فهو خارج فكون الشي نادرا او غير مقصود لا دخل له في عموم اللفظ بل ذاك بالنظر الى عموم اللفظ
الكلام قوله وانه قد يكون مجازا يريد ان اللفظ اذا كان عاما ونصب قرينة على ان المعنى الحقيقي غير
مراد فيعم في المعنى المجازي نحو رايت الاسود على الخيول وانما افرده بالذكر توضيحا والا كان
معلوما من تعريف العام لاطلاق ما يصلح له اللفظ من غير تقييد بالوضع له قال وان من
عوارض الالفاظ قيل والمعاني اقول لا خلاف في ان العموم من عوارض اللفظ حقيقة
وهل هو في المعاني حقيقة او مجاز قيل لا حقيقة ولا مجاز وهو ظاهر عبارة المصنف وقيل مجاز
وقيل حقيقة وهو المختار تحقيق ذلك ان العموم لغة هو الشمول وهذا المعنى موجود في كل امر
اشترك بين امور متعددة سواء كان لفظا نحو من وما او معنى موجودا في الخارج نحو عم المطر والخصب
او ذهنيا كالكلي الذي يتصوره الانسان فانه شامل لجزئياته في الذهن غاية ان الاصوليين
اعتبروا القسم الاول واصطلحوا عليه وذلك لا يدل على عدم عروضه للمعاني لغة قوله وقيل به
في الذهني يريد ان طائفة فرقوا بين الذهني والخارجي فقالوا بعروض العموم للمعنى الذهني دون
الخارجي وذلك لان العموم عبارة عن شمول امر واحد لمتعدد وفي الخارجي لا يتصور ذلك لان المطر
الواقع في هذا المكان غير الواقع في ذلك المكان بل كل قطرة منه مخصوصة بمكان خاص والجواب

ان

ان مطلق الشمول كاف وقيد المحل غير معتبر ولو سلم ينتقض بالصوت فانه امر واحد في الخارج
يسمعه طائفة فهو عام في افراده الخارجية قوله ويقال للمعنى اعم وللفظ عام وهذا مجرد
اصطلاح لا يدرك له وجه سوى التمييز بين صفة اللفظ وصفة المعنى وما وقع في شروحه
من ان صيغة التفضيل اختصت بالمعنى لكونه اهم من اللفظ فسهو اذ الاعم لم يرد به معنى التفضيل
بل الشمول مطلقا ولو كان الامر على ما توهموه لكان اعتباره في الالفاظ ايضا راجحا حيث كانت
الزيادة مقصودة وقد اشار افضل المتاخرين الى ما ذكرناه في بعض تصانيفه في المنطق قال
ومدلوله كلية اي محكوم فيه على كل فرد مطابقة اثباتا او سلبا اقول لما فرغ من
تعريف العام وما يتعلق به شرع في بيان حيثياته المستعملة في موارده مثل قوله والله يحب
المحسنين والله لا يحب الظالمين وقال مدلول العام في موارد الاستعمال قضية كلية يتناول
الحكم فيها كل فرد فرد موجبة كانت القضية كما ذكرنا من المثالين او سالبة نحو لا شي من الانسان
بجماد وقوله مطابقة قيد للمدلول لان المطابقة صفة الدلالة لا الحكم قوله لا كل اي اذا حكم في العام
فالحكم انما هو على الافراد بمعنى كل فرد لا المجموع من حيث هو مجموع اي مع اعتبار الهيئة الاجتماعية
وان كان قد يستعمل اللفظ العام بذلك المعنى لكن ذلك ليس لعموم المصطلح عليه كما يقال كل من في البلد
لا يقدر على حمل هذا الحجر يراد المجموع وهذا الاستعمال قليل قوله ولا كلي اي مدلول العام هو الكلية
على ما ذكرنا لا الكلي الذي لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة كما هو مصطلح المنطقيين لان
الاستدلال في المسائل الاصولية انما هو بالمعنى الاول لان الاحكام الشرعية انما يعتبر بالنسبة الى
افراد المكلفين وهي موجودات خارجية متحققة ومناط الكلي الافراد العقلية ولا نظر فيها الى الوجود
الخارجي بل التحقيق ان الوجود الخارجي ينافي الكلية اذ كل موجود خارجي جزئي حقيقي وما في بعض
الشروح من تفسير الكلي بالماهية من حيث هي غلط فاحش لان الماهية من حيث لا توصف بالكلية
والجزئية بل كل منهما من العوارض اللاحقة ذهنا او خارجا وكذا ما قيل ان هذا الذي
ذكره المصنف انما يستقيم في الاثبات لا في النفي اذ في النفي لا يرتفع الحكم عن كل فرد وقد التبس عليه
عموم السلب بسلب العموم فان الاول هو الذي يفيد نفي الحكم عن كل فرد دون الثاني والعجب
انه ذكر في اخر كلامه الفرق بين عموم السلب وسلب العموم قال ودلالته على اصل المعنى
قطعية اقول دلالة العام على جميع ما تناوله اللفظ قبل قيام الدليل على العموم او
الخصوص من خارج عند الشافعية ظنية لاحتمال دليل يدل على الخصوص ومع الاحتمال لا قطع وعند
عامة الحنفية قطعية ومجرد الاحتمال لا يقدح في قطعيته وذكر المصنف ان دلالته على اصل المعنى
قطعية وهو الواحد في المفرد والثلاثة في الجمع ونقل صاحب التلويح ان حكم العام عند عامة الاشاعرة
التوقف حتى يظهر دليل عموم او خصوص وما نقله المصنف من الجزم باصل المعنى عن الشافعي نقله
عن البلخي والجبائي مع الاستدلال عليه بانه متيقن ولا يجوز اخلا اللفظ عن المعنى واعترض عليه
بانه اثبات اللغة بالترجيح ولو سلم فالحمل على العموم احوط استدلت الحنفية على ان العام قطعي في
مدلوله بان المعنى الموضوع له لازم للفظ بحسب الوضع لا ينفك عنه لغير دليل فما لم يقم دليل

الخصوص فالعام متناول لافراد قطعا واما مجرد احتمال الخصوص لا يقدح في قطعيته كما لا يقدح احتمال المجاز في قطعية الخاص في مدلوله الجواب ان دليل الخصوص قائم وهو شيوع التخصيص في العام حتى صار مثلا عندهم ما من عام الا وخص منه البعض ولا شك ان الشيوع يورث احتمالا ظاهرا يقدح في تناوله قطعا قالوا لو نفع الامان عن عمومات النصوص قلنا ممنوع بل يعمل بها ظنا لا يكفي للعمل واما القطع في الاعتقاد فيتوقف على انسداد دليل التخصيص كما في قوله تعالى والله بكل شيء عليم وثمرة الخلاف تظهر في تخصيص الكتاب بخبر الواحد والقياس فيجوز عند الشافعية دون الحنفية ثم ادا عم اللفظ الاشخاص اي افراد المكلفين يستلزم ذلك في جميع الاحوال والازمان والامكان حالكن لعدم تفاوت خطاب الشارع بسبب ذلك وهو مختار والد المصنف ومن خالف في ذلك استدلالا بانتفا صيغة العموم فيها فقد سهى سهوا ظاهرا اذ ذلك ضروري فلا يحتاج الى ذكره اصالة والله اعلم قال

مسئلة كل والذي اقول اختلف في ان العموم بالمعنى المعروف عند الاصوليين هل له صيغة تخصه ام لا فالشافعي والمحققون على ان له صيغة موضوعة له حقيقة وقيل الصيغ المستعملة في العموم انما وضعت للخصوص وفي العموم مجاز واختلفت الرواية عن الشيخ الاشعري فقال تارة بانها مشتركة وتارة بالوقف وقيل بالوقف في الاخبار لا الامر والنهي القاضي قال بالوقف بمعنى انا لا ندري احقيقة منفرد او مشترك ام مجاز ثم تلك الصيغ هي التي عدها المصنف بعضها بالاتفاق عند القائل بالوضع له وبعضها مع الخلاف فمنها كل والذي والتي وجمعهما وتثنيتهما واي شرطا واستفهاما وموصولا وكذلك ما في المعاني الثلاثة ومتى للزمان استفهاما وشرطا واين وحيثما للمكان استفهاما وشرطا واراد بقوله ونحوها كل ما يستعمل على معنى العموم بالوضع لغة كمن في المعاني الثلاثة الاستفهام والشرط والموصولية ولفظ جميع وطرا والجمع المعرف باللام والجمع المضاف ظاهران في العموم ما لم يعرف قرينة خلافا لابي هاشم من المعتزلة مطلقا ولامام الحرمين ان احتمل معهود وهذا مخالف لاجماع اهل العربية والتفسير وكذلك المفرد المحلى باللام يفيد العموم عند انتفاء قرينة العهد نحو المؤمن غير كريم اي كل مؤمن والكافر خب لئيم اي كل كافر لانه عند انتفاء القرينة حمله على البعض ترجيح بلا مرجح خلافا للامام الرازي في المحصول والخلاف بينه وبين القائلين بعمومه لفظي لانه ذكر في المحصول في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا ان الاستغراق ليس ناشيا من نفس اللفظ بل هو من الخارج والذين قالوا بعمومه قالوا لم يقولوا بانه موضوع للعموم بل اللام الداخلة على المفرد لام الجنس وربما يفيد العموم بمعونة القرينة كما ذكرنا من المثالين وكما في الاية وكما في قوله تعالى ولا يفلح الساحر حيث اتى وخلافا لامام الحرمين والغزالي فيما لا يكون واحده بحذف التا نحو تمر وتمرة وبرو وبرة فانه اذا عري عن التا ودخله اللام يكون للاستغراق بخلاف ما لم يدخله التا نحو الرجل والدينار فلا عموم هنا بخلافه هناك اذ قوله لا تبيعوا التمر بالتمر والبر بالبر الا سواء يفيد العموم وزاد الغزالي الوصف بلفظ الواحد فان كان يوصف بالواحد نحو الرجل والدينار فلا عموم فيه وان لم يوصف كالذهب فهو للعموم وكأنه يجعل احتمال الوصف بالواحد كالتا الموجودة هذا شرح كلام المصنف واما كلام الغزالي في المستصفى فليس ظاهرا فيما نقله فانه قال اما الدينار والرجل فانه يشبه ان يكون للواحد والالف واللام للتعريف

ثم قال

ثم قال ويحتمل ان يقال هو دليل الاستغراق فانه لو قال لا تقتل المسلم بالكافر والمرأة بالرجل لم يمنع في الجميع لمناسبة قرينة التفاوت في الفصل فانه لو قدر حيث لا مناسبة فلا يخلو عن الدلالة على الجنس هذا كلامه من غير زيادة وقال ايضا الاسم المفرد وان لم يكن على صيغة الجمع يفيد فائدة العموم في ثلاثة مواضع احدها ان يدخل عليه الالف واللام ولم يرد عليه قال والنكرة في سياق النفي للعموم وضعا اقول من صيغ العموم النكرة في سياق النفي وهي على قسمين اما نص من ظاهرة نحو ما جاءني من احد او مقدرة نحو لا ريب فيه ولا عالم في البلد فيفيد الاستغراق نصا واما بدون من فيفيده ظاهرا ولهذا قال صاحب الكشاف في قوله تعالى لا ريب فيه قراءة الفتح توجب الاستغراق والرفع يجوزه والجمهور على ان افادته بحسب الوضع لغة حتى ان اهل العربية سموه نفي الجنس وقيل لزوم الاستغراق استدلالي لانه نفي الجنس اذ النكرة موضوعة للماهية واذا نفي الماهية لا يبقى منها فرد ضرورة وجود الماهية في كل فرد وقد سبق مثال لامر في ان وضع اللفظ هل هو للماهية او لفرد غير معين منها قولان فان كان موضوعا للفرد فلا اشكال في افادته لغة وان كان للماهية فكذلك لان النكرة المنفية موضوعة بالوضع النوعي للاستغراق كالجمع المحلى لان الجمع بدون اللام موضوع لما فوق الاثنين لغة ومع اللام لجميع ما يتناوله اللفظ وكلا الوضعين في الجمع نوعي بخلاف النكرة فانه نوعي مع النفي وبدونه شخصي قال وقد يعم اللفظ عرفا كالتحريم اقول معيار الشيء ما يعرف به ذلك والاستثناء كذلك بالنظر الى العام فان الاستثناء هو اخراج الشيء بالا واخواته لولا الاخراج لوجب الدخول فان قلت ينتقض باسماء العدد وبقولك اشتريت العبيد الا ثلاثة لوجود الاستثناء مع عدم العموم قلت مراده ان العام هو الدال على الافراد من غير حصر فاذا وجد لفظ كذلك وصح الاستثناء حكم عليه بالعموم واسماء العدد خارجة لكون الافراد فيها محصورة واجاب بعض الافاضل بان بعض العام يصلح له العام بخلاف العشرة مثلا فان العشرة لا تصلح له وفيه نظر لان الرجال والمسلمين لا يصلح لزيد وعمرو مثل العشرة مع الاجماع على ذلك ولو سلم ذلك واكتفي بان العام يصلح للبعض في الجملة بخلاف العشرة لم يدفع الاشكال بحذف لان قصد المعترض ان الاستثناء ليس معيار العموم لوجوده حيث لا عموم فالجواب بان العام يصلح للبعض دون العشرة كيف يدفع ذلك الاشكال وقوله والاصح ان الجمع المنكر ليس بعام والمخالف الجبائي من المعتزلة واتباعه قالوا صح حمله على جميع الجموع فكان عاما قلنا بدلا لا شمولا كرجل في الوحدات قالوا لو لم يكن عاما لكان مخصصا قلنا ممنوع بل مشترك معنى كرجل وفرس واقل الجمع ثلاثة عند الجمهور وقيل اثنان واطلاق صيغة الجمع على الاثنين او الواحد مجاز قال الامام في البرهان رد الجمع الى الواحد ليس بدعا ولكن ابعد من الرد الى اثنين ثم قال مثال الخلاف في اقل الجمع فيما اذا قال لفلان علي دراهم او اوصى بدراهم فهو محمول على اقل الجمع ان اثنين فاثنان وان ثلاثة فثلاثة وذكر الشيخ ابن الحاجب في المنتهى ان النزاع انما هو في مثل المسلمين وضربوا واضربوا الا في نحو ولا في نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق في ان المراد اثنان فما فوقهما استدل على ان اقله ثلاثة بالتبادر الى الفهم وبقوله تعالى

فان كان له اخوة وجه الاستدلال ما روي ان ابن عباس رضي الله عنهما رد على عثمان في حجبه حكم
الاخوين حكم الاخوة اذ قال له ليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال لا انقض امرا كان قبل فسلم له
ان الامر كما ذكره لغة ولكن لم يرد بالجمع حقيقته بل استعمل مجازا في الاخوين والقرينة الاجماع هكذا اورد كره
ابن الحاجب وتبعه المولى المحقق وفيه نظر اذ لو كان كذلك لم يتنازعا وله حقيقة الجمع في هذه الصورة
وليس كذلك لان الاجماع على ان حكم الاخوة حكم الاخوين بل الحق انه من عموم المجاز عند من لم يجوز الجمع بين الحقيقة
والمجاز او اللفظ مستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي عند من يجوز ذلك قالوا قوله صلى الله عليه وسلم
الاثنان فما فوقهما جماعة الجواب من وجهين الاول انه ليس محل النزاع لم تعد من ثم درع ليس
محل الخلاف الثاني ان الخلاف في المعنى اللغوي وما في الحديث محمول على المعنى الشرعي لكونه صلى الله
عليه وسلم مبعوثا لبيانه لا لبيان اللغة والاستدلال على المذهب المختار بقولهم جاني رجلان
عالمان دون عالمون لا يتم اذ ربما كان جمعا ولكن روعي الصورة وفيه بعد لكنه محتمل قال ونعيم
العام بمعنى المدح والذم اقول اللفظ الموضوع للعموم اذا سيق للمدح كقوله تعالى ان الابرار
لفي نعيم او ذم كقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله المختار المدح
عند المحققين يفيد العموم كسائر الالفاظ التي لم يقصد بها الذم ولا الثنا في سن المعنيين
وسن العموم ونقل عن الشافعي خلافه حتى قال بعضهم انه ليس للاية دلالة على وجوب الزكاة
في الحلي المباح وقد عرفت الجواب عنه ثم انه صح عن الشافعي هذا النقل لعل مراده انه ليس نصا في العموم
في جميع موارده لان الكلام اذا سيق للمدح كثيرا ما يتوسع فيه ويتسمح بتجوز والاريب عند
ذي مسكة في ان قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم يفيد العموم وان كان مسوقا
للمدح والذم وهذا الذي ذكر الشافعي ليس مذهبه بل هو وجه نقل عن القفال ومختاره مختار المحققين
هذا اذا لم يعارضه عام اخر لم يرد به المدح او الذم واذا عارضه تقدم عليه وقيل يتوقف الى
ان يتبين الحال ففي المسئلة ثلاثة اقوال واليها اشار المصنف بقوله ونعيم اي نعم واثما قدم الخالي عن
المدح على القول المختار ولم يحمل النصان متعارضين لما ذكرنا من ان المسوق للمدح والذم لا يقاوم الخالي
عنهما لكون العموم هناك مقصودا وعلى هذا القول يعني لا فاصل والتعميم فيه اي في المدح والذم ابلغ فيه
نظر وما روي عن عثمان رضي الله عنه في الجمع بين الاختين احلتهما اية اي قوله تعالى وما ملكت ايمانكم
وحرمتهما اية اي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فتقدم اية التحريم ليس لخلوه عن المدح بل لقوله
صلى الله عليه وسلم ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال قال ونعيم لا لمستوون
ولا اكلت اقول ترجمة المسئلة بنفي المساواة انما هو لتحرير محل النزاع بين ابي حنيفة
والشافعي في قتل المسلم بالذمي لان استدلال الشافعي على عدم القتل بان الفعل الواقع بعد النفي يعم
كقولك ما اكلت وما ضربت كل منهما عام في وجوه الافعال والضرب لنا على المختار ان الجملة في حكم
النكرة ولهذا تقع صفة للنكرة وقد تقدم ان النكرة في سياق النفي يعم لا يقال هذا قياس في اللغة لانا
نقول معلوم من استقراء كلام ائمة العربية فالمراد مطلق المساواة اعم من المساواة من كل وجه ولا
دلالة للعام على الخاص فلما قالوا ذلك وليس محل النزاع لان المتنازع فيه نفي ونفي العام يوجب نفي الخاص

قالوا

قالوا لو كان كذلك لم يصدق القضية اذ ما من شيئين الا وبينهما مساواة بوجه من الوجوه واقله
الشيئية والتعقل قلنا عام في الاوصاف التي تعتبر وتقصد بالنفي والاثبات فهو من قبيل ما تخصصه
كل العقل قوله لا اكل يريد ان الفعل المتعدي بعد النفي والشرط على الاصح اذا حذف مفعوله نحو لا
وان اكلت عام في مفعوله حتى لو قال نويت ماكولا خاصا يقبل منه وقال ابو حنيفة لا يقبل
التخصيص حتى لو نوى ماكولا مخصوصا لا يقبل لنا على المختار ما تقدم في نفي المساواة ولنا ايضا ان لا
اكل لنفي حقيقة الفعل وانما تحقق بالنسبة الى جميع ماكولاته ولذلك حنث بايها اكل اتفاقا وهذا
هو معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص كما لو صرح بنفي الماكولات قالوا لو كان عاما في المفعولات
لعم في الزمان والمكان من متعلقات الفعل الا كما سلمه قلنا تعلقه بالمفعول به اقوى فلا يقاس
عليه غيره ولو سلم نفي حقيقة الاكل يستلزم النفي في كل زمان ومكان قال لا المقتضي والعطف
على العام اقول المقتضي بكسر الضاد على صيغة الفاعل ما لا يستقيم كلاما الا بتقدير وذلك
التقدير هو المقتضى فتقدير الكلام ان المقتضى لا عموم له في مقتضاه بل لا يقدر الا ما دل عليه دليل
فان لم يكن دليل على احد التقادير يبقى اللفظ مجملا ثم ما دل الدليل على تعيينه فان كان عاما او ظهر فهو
عام والا فلا لنا على انه لا عموم فيه لو قدر الجميع لقدر الزائد على قدر الحاجة بلا دليل مثاله قوله
صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان له تقديرات حسب كل حكم دنيوي كالعقوبات
ير والضمان وغيرها واخروي كالحساب والعقاب وتقدير واحد منها كاف في استقامة الكلام فتقدير
الزائد على الواحد تقدير لا حاجة اليه قيل رفع الجميع اقرب مجازا الى رفع اصل الخطا والنسيان لان التركيب
يقتضي بحسب الظاهر رفع ذات الخطا والنسيان وحيث امتنع الحمل على الحقيقة يحمل على اقرب المجازات وهو
رفع جميع الاحكام لاستلزامه صيرورة الذات ملحقة بالعدم قلنا المجاز بغير الاضمار اكثر منه بالاضمار
فيتعارض دليل المثبت والنافي فيسلم دليل القائل بالبعض مثل النزاع حيث لا دليل على تعيين البعض فلو
قدر بعض معين يلزم التحكم او مبهم فالاجمال قلنا نختار انه مبهم قوله يلزم الاجمال قلنا بيانه الى
الشارع وهو اولى من التعميم لافضائه الى زيادة التقدير وكذلك العطف على العام لا يقتضي عموم المعطوف
عليه مثل الحديث الذي رواه ابو داود لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فالمسلم عام عندنا
وكذا الكافر يشمل الذمي والحربي وعند الحنفية قوله بكافر عام خصص منه الذمي لان المسلم يقتل به
استدلالا بقوله تعالى ان النفس بالنفس فيلزم ان يكون الثاني اي المعاهد ايضا عاما فلا يخرج
عنه الا ما دل الدليل على خروجه وقد دل النص والاجماع على قتل المعاهد بالذمي فيكون الحكم وهو
عدم القتل فيها مختصا بالحربي والحاصل ان الشافعية في التقدير يقدرون بالحربي ابتدا والحنفية
يقدرون بكافر على العموم ويخرجون عنه الذمي بدليل دل عليه ويدعون ان عموم المعطوف عليه يستلزم عموم
المعطوف ضرورة اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته والجواب انه لو كان عموم المعطوف لازما
لعموم المعطوف عليه لزم ان لا يقتل ذو عهد بالذمي وهو خلاف الاجماع فان قالوا قد اخرج الذمي من العموم
بالدليل قلنا نقدر العموم واخراج الذمي انما يرتكب لو كان اشتراك المعطوف والمعطوف عليه واجبا في جميع
المتعلقات وليس كذلك على ما بين في علم العربية قال الامام في العتبة لا احتاج الى الدليل لتقدير تعدد عام

او خاص لان الكلام مستقل بدون التقدير ورد بان التقدير لا بد منه لانه لو لم يقدر حتى لكان النفي
الحقيقة فيمتنع قتله مطلقا وهو باطل فان قيل نحن نقيده بالمسلم والذمي من نصوص اخر فنقول هو
معنى التقدير الذي قالوا به هكذا قاله بعض الافاضل وفيه نظر لان مقصود الامام ان جواز مثل هذا
التركيب من قبيل عطف العام على الخاص غير مستقيم اذ لا يصح ورود التقدير لا لفظا لاستقلال الكلام بدونه
ولا معنى لان الحكم المستفاد من المعقد قد استفيد من غيره من النصوص فكيف يتوجه ما اورده عليه
قال والفعل المثبت اقول الفعل الاصطلاحي الذي هو قسيم الاسم والحرف اذا كان منفيا
فقد عرفت حكمه وهو انه في تاويل المصدر النكرة في سياق النفي فيعم واما المثبت ففي حكم النكرة في الاثبات
فلا وجه لعمومه ثم العموم الذي نفي عنه له جهات الاولى افراده فلا يعم نحو صلى داخل البيت فلا
يشمل الفرض والنفل الثانية الازمان نحو كان يجمع في السفر لا يدل على عموم الازمان الثالثة عموم
الفعل للامة لا يدل على صدور الفعل عنه على وجوب الاتباع بل العموم في هذه المذكورات انما يستفاد
من دليل خارجي كقوله صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم ولقوله صلوا كما رايتموني اصلي واذا وقع فعله
بعد اجمال او اطلاق او عموم فيتبع البيان في العموم وعدمه فان قيل عم الفعل في قوله سها فسجد وزنى
ماعز فرجم وفعلته انا ورسول الله فاغتسلنا الجواب انه من دليل خارجي والكلام انما هو في لفظ الفعل
المثبت قال ولا المعلق بعلة اقول يعني ان الحكم اذا علل بعلة مثل قوله حرمت الخمر لاسكارها
هل يتناول الحكم سائر المسكرات ام لا فيه مذاهب ثلاثة الجمهور نعم شرعا القاضي لا شرعا ولا لغة وقيل
لغة لنا على مختار الجمهور وهو انه يدل شرعا فلان الشارع اذا رتب حكما على وصف صالح للعلية
يستقل في العلية حيث وجد ظاهرا واما انه لا يدل لغة فلان السيد اذا قال اعتقت غانما لسواده
لا يلزم منه عتق سالم السواد وهو ظاهر القاضي لو قال الشارع حرمت الخمر لكونه حلوا لا يلزم حرمة
كل ما كان فيه حلاوة الجواب ان العلة هي الاسكار مع الحلاوة ويلتزم عمومه القائل بانه يدل لغة لو قال حرمت
للسكر لاسكاره كان عاما لغة فكذا قوله حرمت الخمر لاسكاره الجواب ان اردت حكمهما واحد فذلك من الشرع
وان اردت انه من اللغة فذلك ممنوع لاختلاف الصيغة فتامل قال وان ترك الاستفصال ينزل
منزلة العموم اقول يريد ان هذه المسألة تلائم بحث العام لا انها من العام المصطلح عليه
ومثلوا لها بقوله صلى الله عليه وسلم لغيلان ابن سلمة الثقفي وقد اسلم وتحته عشر نسوة اختر اربعا وفارق
سائرهن فيعم الحكم وهو جواز اختيار الاربع مما اذا تزوجهن معا او مرتبا لاطلاقه الحكم من غير استفسار ولو
كان الحكم يختلف باختلاف الصورتين لما اطلق لان البيان واجب عليه والاطلاق في موضع التقييد لا يفيده وقد
ظهر لك بهذا التحرير ان ليس الكلام في العام المصطلح قال وان نحو يا ايها النبي لا يتناول
الامة اقول يريد ان من له منصب الاقتداء به اذا قيل له افعل كذا هل يعم الخطاب
اتباعه لغة مثل قوله تعالى يا ايها النبي اتق الله يا ايها المزمل قم الليل لئن اشركت ليحبطن عملك ام لا مختار المصنف
عدم التناول وهو المختار لنا ان اللفظ موضوع للمفرد لغة اتفاقا وما وضع لشيء لغة لا يتناول غيره حقيقة
في تلك اللغة لا بوضع اخر والمفرد خلافه قالوا اذا قيل لمن له منصب الاقتداء كالامير مثلا اركب لمناجزة
العدو او فتح البلدة الفلانية يفهم تناول الامر له ولاتباعه قلنا من القرائن اذ مثل ذلك الامر لا يقوم به

وحده

وحده قالوا قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فقد تناول خطابه لامته اذ الحكم عام قلنا النداء له خاصة
للتشريف وعموم الحكم من قوله طلقتم وذلك لتبين حكم في فيه قالوا قوله فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكي لا يكون على المؤمنين حرج صريح في ذلك قلنا قوله زوجناكها خاص به وهو نكاح زينب وغيره علم
من قوله وما جعل ادعياءكم ابناءكم ذلكم قولكم بافواهكم حيث رد ان يكون الدعي ابنا وليس للحرمة اجمعه اخرى
قالوا لو لم يكن عاما لم يكن لقوله خالصة لك نافلة لك فايده قلنا فايدة ذلك قطع احتمال العموم اذ لا يلزم
من انتفاء دليل العموم انتفاء احتمال العموم قال ونحو يا ايها الناس اقول ما تناوله صلى الله
عليه وسلم من الالفاظ لغة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا يا عبادي هل يتناوله اذا ورد على لسانه
او كونه وارد على لسانه مانع فيه خلاف قيل يتناوله مطلقا وقيل لا يتناوله وقيل ان خلا عن لفظ قل
تناوله والا فلا ومختار المصنف هو الاول وهو المختار عند المحققين لنا ما تقدم من تناوله لغة فيجب القول
به ولنا ايضا ان الصحابة رضي الله عنهم فهموا ذلك حيث كانوا اذا لم يفعل شيئا لو يسالونه عن سبب تركه وهم عارفون
باللسان ائمة في اللغة فلو لم يتناوله لم يسالوه وذلك ظاهر قالوا لو كان داخلا لكان امرا مامورا بخطاب واحد
وهو غير معقول قلنا الامر في الحقيقة هو الله تعالى والتبليغ من جبريل فلا محذور وعلم من هذا التقرير
الجواب عن قولهم شرط الامر ان يكون على من هو من المامور فلا يكون امرا لنفسه قالوا اختص باحكام كوجوب
الضحى والاضحى والتهجد فدل على انفراده باحكام وامتيازه عن الامة فلا يلزم تناوله فيما ذكر الجواب
ان انفراده لبعض الاحكام لدليل لا يوجب انفراده فيما لا دليل فيه فان عدم الحكم قد يكون لمانع كما يكون
لعدم المقتضي وذلك كخروج المريض والمسافر من عمومات مخصوصة لمانع ولا يوجب ذلك خروجهم عن
العمومات مطلقا قال وانه يعم العبيد اقول خطاب الشارع بصيغة تتناول العبيد
لغة مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا هل يتناول العبيد لغة شرعا ام لا الجمهور يتناولهم وهو المختار عند
المصنف لنا على ما ذهب اليه الجمهور انما دخلوا في الخطاب لغة وكونهم عبيدا لا يصلح مانعا شرعا فوجب القول
بالدخول لوجود المقتضي وعدم المانع قالوا ثبت الاجماع على اختصاص منافعهم بمواليهم قلنا عموم صرف
المنافع ممنوع بل قد استثني اوقات التكاليف اجماعا حتى لو لم يمكنه من اداء الظهر اخر الوقت عصى اجماعا
قالوا خرجت العبيد عن خطاب الجهاد والجمعة والحج والتبرعات باسرها قلنا بدليل خاص كالحائض والمريض
في وجوب الصوم والحاصل ان خلاف الاصل قد يرتكب لدليل واما الكافر فلا وجه لايراده هنا اذ علم حكمه
من قبيلة تكليف الكافر بالفروع قال ويتناول الموجودين دون من بعدهم
اقول ما وضع لغة للمشافهة مثل النداء او الامر لا يتناول سوى الموجودين بل الموصوفين بالعقل
والبلوغ خلافا للحنابلة اذ قالوا بعمومه لمن بعدهم لنا على المختار ان الصبي والمجنون لم يدخلا اجماعا فكيف
بالمعدوم الذي هو ابعد بمراحل وايضا من شروع منابنا ذي معد وما نحن يا ايها الناس عند ذلك سفها
منه فالشارع تعالى عنه قالوا ارسل الى الناس كافة فلو لم يتناول خطابه الكل لم يؤد الرسالة على الوجه
المامور به وذلك باطل قطعا للاتفاق على انه بلغ الرسالة وادى الامانة قلنا كذلك لكن لا مشافهة بل
بلغ الموجودين بل الحاضرين ليؤدوا الى من غاب عنهم مكانا او زمانا فان قيل قد سبق ان المعدوم مكلف
واذا قلتم ان المعدوم لا يتناوله الخطاب فكيف يعقل ان يكون مكلفا قلنا قد تقدم ايضا ان التكليف منه

معنوي وهو الحكم الازلي وذلك لا يتوقف على وجود مخاطب ومنه تنجيزي وهو الذي يتوقف على
مخاطب موصوف بالعقل والبلوغ والكلام في هذه المسئلة انما هو في هذا القسم الثاني فلا اشكال **قال**
وان من الشرطية تتناول الاناث اقول ما لا يفرق فيه بين المذكر والمؤنث مثل من وما وان
كان العايد اليه مذكرا الاكثرون على انه يتناول الاناث وهو المختار لنا انه لو قال من دخل داري فهو حر
ودخل الاما عتقن اجماعا واما صيغة جمع المذكر السالم مثل المسلمين وفعلوا فلا يدخل فيه النسا ظاهرا خلافا للحنابلة
لنا على المختار قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الى اخر الاية قالوا انه لو لم يكن نصا
لكان التاسيس ... ولنا ايضا حديث ام سلمة قالت يا رسول الله ان النسا قلن ما نرى الله ذكر
النسا فانزل الله ان المسلمين والمسلمات ولو كن داخلات لم يكن لتقرير النفي وجه ولنا ايضا اجماع اهل
العربية على انه جمع المذكر السالم قالوا العادة اهل اللسان تغليب الذكور على الاناث في التعبير حتى لو كان الف
امراة مع رجال ثلاثة يغلب الرجال قال تعالى ادخلوا الباب سجدا والمراد بنو اسرايل رجالهم ونساؤهم
وقال اهبطوا بعضكم لبعض عدو والمراد ادم وحوى وابليس وانما يتصور لهذا الكلام بدخول النسا
الجواب ان التغليب مجاز ونحن لا نمنع بل الممنوع كونه يتناول العزيقين حقيقة وما ذكرتموه
لا يدل عليه قالوا لو لم يتناولهن اقيموا الصلاة واتوا الزكاة لم يجب عليهن صلاة ولا زكاة وبطلانه لا يخفى
قلنا عدم ثبوت الحكم بدليل لا يتناولهن لا يدل على ثبوته بدليل اخر ولذلك لم يجب الجمعة والجهاد لعدم
تناول جمع الرجال في قوله فاسعوا الى ذكر الله وقوله كتب عليكم القتال مع انتفا دليل اخر يدل
على وجوبهما قالوا لو قال اوصيت للرجال والنسا بالف درهم ثم قال اوصيت لهم بكذا وكذا يستوي
في المذكورين الرجال والنسا ولو كان الضمير في قوله خاصا بالرجال لم يتناول الحكم النسا الجواب
انما يتناولهن بقرينة الوصية المتقدمة التي صرح فيها بذكر النسا وهذا غير محل النزاع واعلم
ان النزاع انما هو في مثل المسلمين والمؤمنين اي الالفاظ المحتملة للنسا لا في لفظ الرجال كما اذا قال الرجال
كذا فان عدم تناوله للنسا متفق عليه وكذلك نحو الناس كذا فانه يتناول النسا اتفاقا **قال**
وان خطاب الواحد لا يتعداه خطاب الشارع واحدا بعينه من الامة هل يتناول غيره لغة ام لا
المختار ان الصيغة لم توضع لغير الواحد وايضا لو تناوله لم يكن لقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فايدة
لكونه معلوما من ذلك الحكم لغة على ما هو المفروض قالوا قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله
بعثت الى الاحمر والاسود وغيرهما من النصوص يدل على عموم حكمه قلنا يدل على عموم رسالته لا على ان
كل حكم منه على كل مكلف قالوا قوله حكمي على الواحد الحديث قلنا ان اريد به لغة فلا دلالة فيه وان اريد
قياسا فليس محل النزاع قالوا حكم على ماعز بالرجم فاجمع الصحابة على رجم كل محصن وحد وضرب الجزية
على مجوس هجر فضربوه على غيرهم من المجوس فلو لم يكن حكمه على الواحد حكما على الجماعة لما دليلهم قلنا انما حكم
الصحابة بذلك قياسا لوضوح العلة في الصورتين لا لغة على ما هو المتنازع فيه قالوا لو لم يعم لغة لم يكن
لقوله لابي بردة ابن نيار في التضحية بالجذعة لن تجزي عن احد بعدك وقوله في شهادة خزيمة انها خاصة
له فايدة لكونهم يتناول الغير على ما ادعيتم قلنا فايدته قطع الاحتمال ودفع توهم جواز القياس
بالاستدلال **قال وخطاب القران والحديث بيا اهل الكتاب لا يشمل الامة**

اقول قد اختلف في الخطاب الخاص باهل الكتاب لفظا هل يختص بهم حكما مثل قوله تعالى
يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم يا بني اسرايل اذكروا والمختار عند المصنف اختصاصه بهم والحق ان كان
المراد انه لا يتناول غيرهم لغة فهو حق والا فلا اذ لا مانع من القياس اذا كانت العلة مشتركة وهذه
المسئلة كالسابقة اثباتا ونفيا وتفصيلا ولهذا لم يتعرض لها اكثر المحققين ولو قال المصنف الخطاب
بمثل يا اهل الكتاب لا يعم غيرهم كان اخصر وانيد ثم المخاطب هل يدخل في عموم خطابه اولا مختار
المصنف ان كان خبرا يدخل وان كان امرا فلا وقيل لا يدخل مطلقا مثاله في الخبر والله بكل شي عليم
وفي الامر اكرم من اكرمك وفي النهي من اكرمك لا تهنه على المختار وهو الدخول تناول اللفظ اياه ولا
مانع فيجب القول به قالوا يرد قوله تعالى الله خالق كل شي قلنا اخرجه دليل العقل فهو عام مخصوص ثم
المصنف لم يذكر النهي ولا بد من ذكره وفرق بين الخبر والامر والحق عدم الفرق وانما تبع في ذلك
الامام الرازي حيث ذكر ان كونه امرا قرينة مخصصة وليس بشي لظهور ان قوله صلى الله عليه
وسلم اسعوا ان الله كتب عليكم السعي واعبدوا الله عام فيه وفي امته واما كونه امرا
قرينة مخصصة فقد سبق ان الامر حقيقة هو الله وهو مبلغ عنه تعالى فان قلت قد ذكر الفقها
ان انسانا لو قال نسا العالمين طوالق لم تطلق زوجته وهذا مبني على عدم دخول المخاطب في عموم
الخطاب قلت كونه داخلا في العالمين لا اشتباه فيه واما عدم وقوع الطلاق فلان العادة اخرجته
اذ العادة تخصص خصوصا في الايمان وهذا هو القول الحق في التعليل ومن علل بعدم الدخول فقد
بنى على المذهب المرجوح **قال وان نحو خذ من اموالهم صدقة اقول**
قد اختلف في ان مثل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة يقتضي الاخذ من كل نوع من انواع المال
ام يكفي اخذ صدقة ما من جملة الاموال فاختار المصنف وهو مختار الجمهور ونص عليه الشافعي
في الرسالة انه يقتضي الاخذ من كل نوع لنا على المختار ان اموالهم للعموم لانه جمع مضاف فيعم كقوله عبيدي
احرار واذا عم فلا بد وان يعم الافراد والانواع والاول باطل اتفاقا ولا يجب الزكاة في الدرهم والدانق
لصدق اسم المال عليه فتعين الثاني فان قلت الحصر ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد من الجمع العام هو المجموع
من حيث المجموع مثل قولك هذه الدار لا تسع الرجال او الجنس كما اذا حلف لا يتزوج النسا وفلان يركب
الخيل وبا هذه لا اخذ في الرجال قلت الجمع المضاف ظاهر في العموم فلا يعدل عنه الا بدليل كما في الصور المذكورة
وحيث لا دليل فهو باق على عمومه وحيث انتفى عموم الافراد تعين عموم الانواع ولما في المسئلة من الاشكال
توقف الامدي والله اعلم **قال التخصيص قصر العام على بعض افراده اقول**
التخصيص اصطلاحا ما ذكره المصنف وهذا يتناول ما اريد به جميع المسميات ثم اخرج عنها
البعض كقولك جا الرجال الا زيدا وما لم يرد الا البعض ابتدا كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء فان المراد غير الحوامل والشيخ ابن الحاجب عرفه بانه قصر العام على بعض المسميات وانما عدل
عنه المصنف على ما في بعض الشروح لان مسمى العام واحد وهو كل الافراد وهذا وهم منه لان المراد
بالمسميات هي الاحاد التي اشتركت في امر كالرجال مثلا فانها مشتركة في معنى الرجل فهي مسمياته وذلك
الامر المشترك فيه لا مسميات العام ولذلك يصدق على كل واحد من تلك الاحاد انه ذلك الامر

المشترك فيه لا مسميات العام ولذلك يصدق مع توجه الاعتراض على عبارة المصنف
من وجهين احدهما ان المتبادر من الافراد هي الجزئيات كزيد وعمرو وخالد فانها افراد الانسان
اي جزئياته فيصدق على كل واحد انه انسان بخلاف العام فانه لا يصدق على تلك الافراد الثاني
ان افراد الجمع المستغرق هي الجموع لا الوحدان فيلزم ان يكون معنى العموم في الرجال تناوله
جميع الجموع لا الوحدان والمصنف لم يقل به وان صار الى التاويل بان المراد هي الآحاد باعتبار امر
اشتركت فيه على ما ذكرناه في توجيه كلام الشيخ فلا وجه للعدول عنه واعلم ان التخصيص كما
يطلق على قصر العام على بعض افراده كذلك يطلق على قصر اللفظ على بعض اجزايه اي اجزا مدلوله
كقولك لفلان عندي عشرة الا واحدا فانه تخصيص والعشرة ليس عاما مصطلحا واليه اشار
ابن الحاجب بقوله ويطلق التخصيص على قصر اللفظ وان لم يكن عاما كعشرة وفي بعض الشروح نقل
عن المصنف كلام غريب وهو انه اعترض عليه باسما العدد وقد قلت في تعريف العام انه الذي
يستغرق جميع ما يصلح له من غير حصر فاسما العدد خارجة عن تعريف العام مع ان التخصيص موجود
فيها اجاب بان المقصور شرطه ان يكون متعددا واسما العدد ليس فيها تعدد
بل التعدد انما هو في المعدود وهذا الكلام في غاية السقوط اذ لفظ من وما عام بالاتفاق مع عدم التعدد
في اللفظ واي دخل للفظ في عموم المعنى وعدمه فتامل قال والقابل له حكم ثبت لمتعدد
اقول يريد ان المقصور في الحقيقة هو الحكم المتعلق بالمتعدد اذ ربما يتوهم ان الرجال
في قولك جاءني الرجال هو المقصور نظرا الى ظاهر تعريف التخصيص بانه قصر العام على بعض افراده ولولا
هذا
ما نقل عن المصنف كان يمكن حمل كلامه على ما يشمل اسما العدد اذ المتعدد صادق على العام وعلى اسما
العدد ثم التخصيص جايز الى الواحد ان لم يكن لفظ العام جمعا والى الثلاثة عند الجمهور ان كان جمعا
انه الظاهر
وقيل الى الاثنين بنا على اقل الجمع وقيل الى الواحد مطلقا وهو الجاري على القول اذ افراد العام
هي الوحدان سواء كان العام مفردا او جمعا وقيل لا يجوز الى ما دون اقل الجمع مطلقا نظرا الى ان العام جمعا
واليه اشار بقوله وشذ المنع مطلقا وانما كان شاذا لبعد اعتبار بقا الجمع في المفرد وقيل لا يجوز مطلقا
الا ان يبقى المخرج منه غير محصور وقيل الى ان يبقى قريب من مدلول العام قبل التخصيص
وقيل لا يجوز التخصيص مطلقا لانه يوجب الكذب في الخبر والبدا في الانشا والجواب
عن هذا ان الكذب والبدا انما يلزم لو حكم قبل التخصيص على العام وليس كذلك اذ الحكم انما هو بعد
الاخراج قال والعام المخصوص مراد عمومه تناولا لا حكما اقول قد سبق
في صدر البحث ان العام قد يتناول جميع الافراد ثم يخرج عنها البعض كقولك جاءني الرجال الا زيدا
بدليل الاستثنا اذ لو لم يتناول الرجال زيدا لم يصح الاستثنا وقد يراد بلفظ العام الخصوص
ابتدا كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وهذا القسم الثاني العموم
فيه ليس بمراد لا تناولا ولا حكما بل هو كلي بحسب المفهوم لتناول مفهومه افراد الكثيرة وقد
المحقق الجلال
استعمل في جزئي بعد اذ فانه مجاز قطعا واورد عليه بان قوله كلي مخالف لما تقدم منه بان العام
كلية لا كلي وليس الايراد بشي لان القول بالكلية انما هو اذا ان العام يراد به جميع الافراد واما

اذا

اذا اريد به بعض الافراد فلا شك في انه مفهوم كلي اريد به بعض ما صدق فانه والجزئي في
عبارة المصنف يجب حمله على الجزئي الاضافي وهو كل خاص تحت عام لا الجزئي الحقيقي الذي يمنع نفس
ح
تصوره عن وقوع الشركة لان ارادة الخصوص لا تستلزم الا الجزئي الاضافي وقد غلط فيه بعض الشراح
فحمله على الحقيقي فتامل قال والاول الاشبه حقيقة اقول
الاول وهو العام الذي لم يرد به الخصوص ابتدا بل اريد العموم تناولا ثم اخرج البعض عن الحكم قد
اختلف فيه اختلافا كثيرا فقيل حقيقة في الباقي واختاره المصنف ووافقه والده وهو المختار عندي
وقد نقل الغزالي انه مختار الشافعي واصحابه ابو بكر الرازي من الحنفية ان كان الباقي غير محصور
فحقيقة والا فلا وطايفة منهم الفاضل صدر الشريعة من الحنفية ان كان المخصص غير مستقل
كثر
فحقيقة والا فلا امام الحرمين باعتبار التناول حقيقة وباعتبار الاقتصار على البعض مجاز والا
ده
مجاز مطلقا وقيل مجاز مع الاستثنا حقيقة في غيره وقيل مجاز ان خص بغير اللفظ كالعقل والعا
ونحن نذكر الدليل على المختار وهو انه حقيقة في الباقي ونشير الى الجواب عن شبهة المخالف فنقول
اذا قلنا جاءني الرجال الا زيدا فقد اردنا بالرجال جميع الافراد قطعا والا لم يكن مستغرقا فلا يصح الاستثنا
وهو باطل اجماعا واذا كان المراد الافراد باسرها فقد استعمل اللفظ فيما وضع له اللفظ فكان حقيقة
وخروج بعض الافراد عن الحكم لا دخل له في كون اللفظ حقيقة او مجازا ومن قال ان كان الباقي غير محصور
حقيقة كانه جعل غير المحصور بمثابة الكل وليس بشي لان اللفظ موضوع للكل فلو لم يستعمل
فيه لكان مجازا اما على اي وجه استعمل والذي فرق بين المستقل وغيره فلان غير المستقل
كالصفة والشرط والاستثنا صيغ مضبوطة يمكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند
انضمام تلك الصيغ اليه بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط به الوضع والجواب
عنه هو الجواب عن الشبهة الاولى والمنقول عن امام الحرمين في توجيه القول بانه حقيقة
تناولا مجازا اقتصارا على البعض هو ان الجمع في حكم تكرير الافراد فاذا قلنا جاءني الرجال فكانه
قيل جاءني فلان وفلان وفلان وفايدة الجمع هو الاختصار فكما انا اذا حذفنا في صورة التكرار
بعض الافراد لم يصر اللفظ في الباقي مجازا فكذا هنا والجواب هو الجواب لان لفظ الجمع
المستغرق موضوع للكل قطعا فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له نظرا الى الحكم
واما بالنظر الى التناول فلا تفاوت واما ان الجمع في حكم تكرير الآحاد فمناسبة ذكرها اهل
العربية في فايدة وضع الجموع لان الجمع مثل تلك الافراد من كل وجه والجواب عن شبهة
من قال انه مجاز مطلقا ومن قال مجاز في صورة الاستثنا حقيقة في غيره ومن قال ان
خص بغير اللفظ مجاز والا فلا هو الجواب الذي قدمنا فلا حاجة الى الاطناب لحصول
المقصود بما قدمنا قال والعام المخصص قال الاكثر حجة اقول
قد اختلف في العام بعد التخصيص هل هو حجة ام لا نقل المصنف عن الجمهور انه حجة سوا
كان المخصص معلوما او مجهولا وهو المختار لنا على كونه حجة مطلقا احتجاج العلما به قديما وحديثا
من غير نكير انما الاعمال بالنيات اذ ليس كل عمل محتاجا الى النية وقوله تعالى يجبى اليه ثمرات

كل شي وقيل حجة اذ حضر بمعين نحو اقتلوا المشركين الا اهل الذمة لا المجهول لعدم امكان العمل
اذ ما من فرد الا ويحتمل ان يكون مخرجا الجواب انه ربما يقتضي العقل اخراج لبعض لا بعينه
كما في قوله يجبي اليه ثمرات كل شي وقولك الرجال في الدار وقيل حجة ان خص بمتصل مثل الاستثنا
والصفة واليه ذهب الكرخي لان المتصل لعلم منه قد ر المخرج بخلاف المنفصل وقيل حجة في
الباقي ان انبا عنه العموم نحو اقتلوا المشركين الا اهل الذمة فان لفظ المشركين ينبي عن الحربي
انباه عن الذمي بخلاف نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فانه لا يشعر بكون المال المسروق
شرطه ان يكون مخرجا من الحرز وان يكون ربع دينار فاذا اسقط العمل بها في صور فانتفا كما
لم يعمل لها في صورة وجودهما وقيل يجوز الاحتجاج به في اقل الجمع دون الاكثر وشبه ان
يكون هذا قول من لم يجوز التخصيص الى الواحد وقيل ليس بحجة مطلقا واليه ذهب ابو ثور
وعيسى ابن ابان وما عدا الاول مردود بما ذكرنا من الاستدلال العلما به مطلقا وما ذكروه
مناسبات وهمية معارضة بدليل العقل واستعمال الائمة غايته انه دليل فيه شبهة وهذا
القدر لا يقدح في حجيته اذ قل ما يخلوا دليل عن مثله والله اعلم قال ويتمسك بالعام
في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم اقول العام في حياته صلى الله عليه وسلم يستدل
به قبل البحث عن المخصص اتفاقا على ما نقله الاستاد ابو اسحق الاسفرايني واما بعده فمختار
الشافعي وجمهور المتكلمين والفقها انه دليل ظني واليه ذهب طايفة من فقها سمرقند
من الحنفية وعند عامة المتاخرين من الحنفية انه يفيد الحكم قطعا ويقينا وتوقف بعض الاشاعرة
في الاستدلال الى ان يبحث عن المخصص واليه ذهب ابن سريج لنا على المختار ان لفظ العام
ظاهر في العموم يجب العمل به كساير الظواهر من الادلة فلا وجه للتوقف قيل يحتمل التخصيص
قلنا لا يقدح في الظهور والحنفية القايلون بانه يفيد الحكم قطعا قالوا الاحتمال مطلقا لا يقدح
في قطعية الدليل بل الاحتمال الذي يكون ناشيا عن دليل هو القادح قلنا يكفي في ذلك القدح
قولهم ما من عام الا وخص منه البعض فيتطرق بذلك الشبهة الى كل عام فيخرجه عن
القطعية ويفيد الظن ثم القايلون بانه لا بد من البحث عن المخصص الاكثرون على انه يكفي في ذلك
غلبة الظن بعدم المخصص وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني الى انه لا بد من القطع وهذا
بعيد جدا اذ لا يمكن القطع الا بعد استقرا تام لان الاستقرا الناقص لا يوجب الجزم فضلا عن
القطع واليقين والاستقرا متعسر جدا قال الامام في المحصول اذا قال المجيب لو كان مخصص
لدل لا سبيل اليه الا بان يجتهد في الطلب فلا يجد لكن عدم الوجدان لا يورث الا ظنا ضعيفا
قال المخصص قسمان اقول لما فرغ عن بيان التخصيص واحكامه
شرع فيما به يحصل التخصيص وهو في التحقيق ارادة المتكلم ويطلق على الدال على تلك الارادة
حقيقة عرفية عندهم حتى لا يفهمون منها المخصص الا المعنى الثاني تذكر المصنف انه قسمان
متصل وهو خمسة اقسام استثنا وشرط وصفة وغاية وبدل البعض والبيضاوي
اسقط البدل تبعا للامام لقلة مباحثه وسمي بعض الفضلا الى المستقل وعدمه ثم قسم

المستقل وغيره واراد بالمستقل ما يتعلق بصدر الكلام وهذا اولى مما ذكره المصنف لان الانفصال
ليس بواجب لا لفظا ولا لزوما وتلك العبارة توهمه الاول الاستثنا وعرفه بانه الاخراج بالا
واخواتها من متكلم واحد وهذا التعريف باعتبار فعل المتكلم اعني المعنى المصدري وقد يطلق
الاستثنا على اللفظ اعني مع ما بعده وهو المراد بالمخصص كما لا يخفى ثم قد اشتهر ان الاستثنا
حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع ومرادهم صيغ الاستثنا الواقعة في الاستعمال لا لفظ
الاستثنا فانه حقيقة عرفية عندهم في القسمين وقد قدمنا لك في المقدمة ان الاخراج
مجاز عن عدم الدخول لان الاخراج عن لفظ العام لا معنى له وعن الحكم ايضا لانه لم يدخل تحت
الحكم قطعا فتذكره فان قلت ينتقض التعريف بالصفة الواقعة بعد الا وسوى وغير
لانه اخراج بالا واخواتها قلت الاخراج في الصفة المذكورة ممنوع لان صدر الكلام لم يتناوله
ثم قد اختلف في اعتبار الاستثنا هل يشترط فيه صدوره مع صدر الكلام من متكلم واحد
ام لا وكلام المصنف دال على ان المختار هو الاول وليس كذلك لان الكلام صدره وعجزه
اعني المسند والمسند اليه لا يجب عن متكلم واحد على ما اختاره بعض المحققين من النحاة ثم هنا
تدقيق اخر وهو ان القايل الا زيد بعد قول القايل من قال جا الرجال مستلزم للحكم بالمجي
على من عدا زيدا بلا ريب واذا حكم فالاستثنا لم يقع الا في ذلك الكلام المقدر غايته لم
يذكر للعلم به فاشتراط متكلم واحد لا وجه له اذ لم يتصور من متكلمين وما ذكروه كلام
ظاهري لا عناية فيه قال ويجب ايضا اله اقول شرط الجمهور الاتصال في قبول
الاستثنا عادة حتى لا يضر الانفصال بالسعال ونحوه وعن ابن عباس رضي الله عنه قبوله وان طال
الزمان طولا فاحشا وقيل لا يجب الاتصال لفظا بل نية لان المخرج حقيقة هو النية واللفظ دال
عليه وحمل على هذا ما نقل عن ابن عباس والحق انه ان صح عن ابن عباس ذلك النقل وجب حمله
على هذا بلا ريب لكونه باطلا بحسب الظاهر اذ لو صح انفصال الاستثنا كما قال صلى الله عليه وسلم
من حلف على يمين ثم راى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليفعل ذلك اذ لو كان الاستثنا المنفصل
مشروعا لخير بين التكفير والاستثنا لانه لا حنث مع الاستثنا وهو اسهل من التكفير واسوع
في الاقرارات والعتق والطلاق والاجماع على خلافه وايضا لا يعلم صدق ولا كذب اذ كل ما تلفظ
به المتكلم يحتمل الاستثنا الى اخر الدهر فان قيل فقد صح انه صلى الله عليه وسلم قال والله لاغزون
قريشا ثلاثا وسكت ثم قال ان شا الله قلنا لو صح ذلك عنه كان محمولا على العذر بالسعال
ونحوه وقد سبق انه غير قادح وعن سعيد بن جبير يجوز التاخير الى اربعة اشهر وكانه اخذه
من مدة الايلا وعن الحسن يجوز الانفصال في المجلس لا بعده لان المجلس جامع المتفرقات وكانه
قاسه على خيار المجلس وعن مجاهد الى سنتين وكانه اخذه من مدة الرضاع وقيل ما لم يشرع
في كلام اخر اذ ما لم يشرع في كلام اخر يعد كلامه متصلا بالعرف وقيل يجوز التاخير ان نوى والا
فلا وقيل في كلام الله تعالى يجوز التاخير فقط لانه تعالى لا يغيب عن علمه الشامل شي بخلاف الغير
ويدل عليه ما روي انه نزل قوله تعالى لا يستوي القاعدون ثم نزل غير اولي الضرر في ذلك

المجلس والحوانه لا دليل فيه لانه يصلح ان يكون صفة او حالا **قال اما المنقطع اقول**
قد اختلف في لفظ الاستثنا على اربعة مذاهب الاول متواطئ في المتصل والمنقطع
فهو حقيقة فيهما ويجوز حينئذ بانه المخالف للمستثنى منه في الحكم مع الاداة احدى اخواتها الثاني
مجاز في المنقطع حقيقة في المتصل الثالث مشترك لفظا الرابع التوقف وزاد المصنف مذهبا
خامسا ولا يتصور اذ لم يبق احتمال اخر سوى عكس المذهب الثاني ولم يقل به احد والمذهب
الثاني هو المختار اذ ليس في المنقطع معنى الاستثنا موجودا حتى يكون متواطيا او مشتركا
قال والاصح وفاقا لابن الحاجب اقول لما كان ظاهر الاستثنا يشعر بالتناقض لانه
قولك لفلان علي عشرة الا ثلاثة فيه اثبات للثلاثة في ضمن العشرة لمكون الاستثنا ونفيها
لها صريحا لانه الثلاثة لم تجب اضطربت كلمتهم في دفع التناقض فذهب الاكثرون الى ان المراد
بالعشرة وهو السبعة اطلاقا للفظ الكل على الجزء مجازا ولفظ الا قرينة المجاز والقاضي مجموع
الكلمات الثلاث اعني عشرة والا وثلاثة موضوع للسبعة اي هذا المركب وكانه وضع للسبعة
لفظان احدهما مفرد والاخر مركب وقيل المراد بعشرة في التركيب المذكور احادها كلها ثم
اخرج بالا ثلاثة وبعد الاخراج اسند الى العشرة بحسب الظاهر وان كان في الحقيقة الاسناد
الى السبعة فلا تناقض ولما كان المذهبان الاولان مخالفين للغة تبين اختيار الشيخ ابن
الحاجب الثالث وتبعه في ذلك المصنف وانما قلنا ببطلان المذهبين الاولين اما مختار الاكثر
فلانه مخالف اجماع اهل العربية لانهم مطبقون على ان في الاستثنا المتصل اخراج بعض من
كل واذا اريد بالعشرة في المثال المذكور السبعة وجعل كلمة الا قرينة ذلك لم يوجد معنى الاخراج
قطعا فبطل القول به واما بطلان ما ذهب اليه القاضي فلانه مخالف لقانون اللغة اذ لم يوجد
في لغة العرب لفظ مركب من ثلاث كلمات لا يكون الجزء الاول معربا وهو غير مضاف فيكون
مردودا ايضا ولا محل لدفع التناقض سوى ما ذهب اليه الشيخ ابن الحاجب واختاره
الفاضل الرضي في شرحه **قال ولا يجوز المستغرق خلافا لشذوذ اقول**
الاستثنا المستغرق باطل عند من يعتد به وقيل لا يجوز ان كان المستثنى اكثر من المستثنى منه
وفي المساوي منعه طايفة ايضا وقيل اذا كان طايفة العدد صريحا نحو علي عشرة الا تسعة
بخلاف ما اذا لم يكن صريحا نحو اكرم اهل البلد الا الجهال فانه يجوز وان كان اكثر هم جهالا وقيل لا يجوز
الاستثنا عقد صحيح كالعشرة من المائة مثلا وقيل لا يجوز الاستثنا من العدد مطلقا سوا كان
عقدا صحيحا او كسرا والكل باطل سوى الاول وفي بعض الشروح كلام عجيب في هذا الموضع
وهو انه ذكر في توجيه المذهب الاخير وهو القول بعدم جواز الاستثنا من العدد مطلقا
اذ ورد عليه قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لكون الاستثنا واقعا في العدد
اجاب بان الاستثنا هنا انما هو من المعدود وهي السنين لا من العدد واشتبه عليه ان
الاستثنا من المعدود هو المراد من الاستثنا في العدد اذ لا يشك عاقل في ان من قال لفلان
علي عشرة الا خمسة مراده اخراج الدراهم المقربها التي هي المعدود لنا على المختار وهو صحته ما عدا

المستغرق

المستغرق قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين اذ المستثنى
وهم الغاوون اكثر بدليل وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين واذا صح في الاكثر فالمساوي
اولى واجماع منعهم فقها الامصار على ان من قال لفلان علي عشرة الا تسعة لا يلزمه الا درهم
ولو لم يدل عليه لغة لم يرتكبوه ولم يثبت المطلوب **قال والاستثنا من النفي اثبات
وبالعكس خلافا لابي حنيفة اقول** هذه المسئلة من غوامض الاصول ونحن
نحقق الحق فيها على وجه لا يخفى على ذي فطنة ان شا الله تعالى فنقول المشهور عند الشافعية
كون الاستثنا من الاثبات نفيا متفق عليه عند الطايفتين وانما الخلاف في العكس وهو كونه
اثباتا من النفي وفي كتب الحنفية انه ليس من النفي اثباتا ولا من الاثبات نفيا وعبارة المصنف
موافقة لما ذكرناه لانه اخر العكس ورتب عليه الخلاف قال اليزدوي اختلف في كيفية عمل الاستثنا
قال اصحابنا الاستثنا يمنع الحكم لتكلمه بقدر المستثنى وقال الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة
ففي مثل لفلان علي عشرة الا ثلاثة عدم لزوم الثلاثة انما هو بسبب البراءة الاصلية
وعدم دليل الثبوت لان اللفظ يدل على عدم الثبوت وفي مثل قولك ليس علي الا سبعة لا
يثبت شي بحسب اللغة وانما يثبت اشارة الى ما سنوضحه في تحقيق معنى كلمة التوحيد اذا عرفت
هذا فاعلم ان الاستثنا من النفي اثبات وبالعكس لنا على المختار النقل عن ائمة العربية فالرجوع اليهم
هو الواجب لان المسئلة لغوية وايضا لو لم يكن كذلك لم يلزم التوحيد في لا اله الا الله واللازم
باطل اجماعا فالملزوم مثله فثبت ما ادعيناه قالوا لا صلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ولا
ملك الا بالعدل لا يدل الا على ان المستثنى منه مشروط بالمذكور في هذه الصورة لا يتحقق
بدونه واما انه حيث وجد فلا ولو كان الاستثنا من النفي اثباتا للزم الثبوت معه البتة
بلا خفا والجواب ان قولك لا صلاة الا بطهور ان قلتم انه اذا كان الاستثنا من النفي اثباتا
يقتضي صحة كل صلاة متصفة بالطهور فهو ممنوع اذ ليس ذلك بلازم من الكلام وان قلتم
انه يقتضي صحة صلاة في الجملة بطهور فهو مسلم ولكن لا يفيد مطلوبكم فان قلت الاقتران بالطهور
يصلح ان يكون علة الصحة وقد ذكرتم في باب القياس ان الايما الى الوصف المناسب بطريق الاستثنا
يكون علة كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة للسقوط فليكن الامر في هذه
الصور ايضا كذلك والا فما الفرق قلت لا شك ان ذلك دليل ظني يعمل به اذا خلا عن المانع وهنا
قد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة لصحة الصلاة بل يتوقف على اسباب اخر
وكذلك النكاح والملك ولما اعترض عليهم بكلمة التوحيد بانه اذا لم يكن الاستثنا من النفي اثباتا
ويكون المستثنى في حكم المسكوت عنه لم يلزم التوحيد ولم يحكم باسلام الدهري اذا قال لا اله الا الله
واللازم باطل اتفاقا فاجابوا بان التوحيد حاصل بطريق الاشارة لان المشركين كانوا قايلين
بوجود الاله البتة لكن يجوزون الشركة في الالوهية فاذا قيل لا اله الا الله لزم ثبوت الواحد
لا لكن لا من اللفظ بل بالاشارة على ما قلنا واسلام الدهري فانما هو بنا على الظاهر وايضا
لقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وهذا الكلام مردود لان

كلام

المفهوم اشارة هو الذي لا يكون سوق الكلام له بل يحصل ضمنا ولا ريب عندنا ان القايل لا اله
الا الله انما يقصد اثبات الوحدانية لا نفي الالهية مع السكوت على اثبات الوحدانية لله
تعالى وتقدس ومن تامل في قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملايكة واولوا العلم
قايما بالقسط لم يخف عليه ان القصد وسوق الكلام انما هو لاثبات الوحدانية التي هي اصوله
اشرف مسايل الدين ثم القول بان زيدا في قولنا ما قام الا زيد لم يثبت له مكابرة وخروج عن
الانصاف ولا يخفى ايضا ضعف قولهم اسلام الدهري انما هو بنا على الظاهر اذ الكلام في الدهري
القاصد حقيقة الايمان بمعنى التصديق القلبي المقرون بكلمة التوحيد العارف بمعاني الالفاظ فلا
وجه لبنا الامر على الظاهر اذ لا ريب عند احد ان ذلك الدهري قاصد اثبات الوحدانية بتلك الكلمة
جزما وبتينا هذا وانجب ان يفهم المقام والله اعلم **قال والمتعددة ان تعاطفت فللاول**
اقول اذا تعاطفت الاستثناءات المتعددة نحو لفلان على عشرة الا ثلاثة والا اثنين فلا ول
اي الكل يعود الى الاول حتى يلزمه خمسة في الصورة المذكورة وان لم يتعاطف فكل منها يرجع الى
ما يليها نحو لفلان على عشرة الا خمسة الا اربعة الا ثلاثة فيلزمه ستة فان استغرق كل ما يليه بطل
الكل وان استغرق غير الاول نحو له على عشرة الا اثنين الا ثلاثة الا اربعة عاد الكل الى المستثنى
منه فيلزمه واحد وان استغرق الاول نحو له على عشرة الا عشرة الا اربعة قيل يلزمه عشرة
لبطلان الاول بالاستغراق والثاني تبعا وقيل يلزمه اربعة لانه مثبت من العشرة المنفية وقيل ستة
لجعل الاستثنا الثاني مستثنا كانه لم يذكر الاول **قال والوارد بعد جمل متعاطفة**
للكل اقول اذا اتت جمل متعاطفة بعضها على بعض ثم ورد بعدها استثنا يمكن صرفه
الى الجميع والى الاخيرة خاصة ولا نزاع في ذلك انما النزاع في الظهور الشافعية ظاهر في الرجوع
الى الكل الحنفية الى الاخيرة خاصة القاضي والغزالي ومن تبعهما الوقف بمعنى لا ندري احقيقة
فيهما ام لا الشريف المرتضى مشترك يجب التوقف الى ظهور القرينة وهذان المذهبان موافقان
لمذهب الحنفية في الحكم وهو ان الاستثنا يفيد الحكم الاخراج عن مضمون الجملة الاخيرة لكن الماخذ
مختلف فعندهما لعدم الدليل على عدم الغير ابو الحسين من المعتزلة ان سبق الكل لغرض عاد الى الكل والا
فلا هذا ما ذكره المحققون ولنرجع الى ضبط كلام المصنف ثم الدليل على ما هو المختار فنقول قوله الوارد رد
بعد جمل متعاطفة للكل تبع في الاطلاق الامام لم يقيد حرفا من حروف العطف واما الامدي فقد
قيد بالواو وتبعه الشيخ ابن الحاجب والقاضي صرح بالتعميم بين الحروف العاطفة ويمكن حمل كلام المصنف
على تعميم القاضي لان قوله وقيل ان عطف بالواو يدل على ذلك وان لم يصرح بالتعميم ثم قول المصنف
ان مختار الامام الرازي مذهب الحنفية كلام المحصول يخالفه لانه نص كلامه في اول البحث واطنب
فيه ثم قال ما ذكرناه من التقسيم حق لكنا لا ندري الناظر مختار التوقف لا بمعنى الاشتراك بل بمعنى
انا لا ندري حكمه في اللغة ماذا وهذا اختيار القاضي ثم احتج لمذهب القاضي الشافعي والمصنف
ذهل عن اخر كلامه فحكم بالموافقة او وقف على كلامه في موضع اخر لم نقف نحن عليه فنا على مختار
المصنف وهو المختار ان الشرط متى تعقب جملا عاد الى الكل فكذا الاستثنا والجامع كون كل منها

غير

غير مستقل وايضا المعنى واحد فيهما لان قوله تعالى في اية القذف الا الذين تابوا في حكم ان تابوا فلا فسق
ولا تقبلوا شهادتهم قلنا ايضا ان حرف العطف يصير الجمل الكثيرة في حكم جملة واحدة لانه لا فرق بين
قولك رايت زيد بن عمرو وزيد بن خالد وبين قولك رايت الزيدين فاذا صار المتعدد في حكم الواحد
تعلق الاستثنا بالكل قلنا ايضا انه لو دخل الاستثنا بين الجمل المتعاطفة كما في قوله تعالى والذين يرمون
المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة الا الذين تابوا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا
واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لان كلاهما غير فصيح مستهجن يصان عنه مثله كلام البشر فضلا عن
كلام خالق القوى والقدر ابو حنيفة الاستثنا ازالة العموم الظاهر فلا يصار اليه الا بقدر الحاجة
لانه خلاف الاصل والاكتفا بجملة واحدة يصون الكلام عن كون الاستثنا لغوا فيقتصر عليه ولما
كانت الجملة الاخيرة متصلة بالاستثنا كان تعلق الاستثنا بها راجحا **الجواب** النقض بالشرط فانه
راجع الى الكل عندهم مع انه مزيل للعموم عندهم الظاهر ايضا وبالاستثنا بمشية الله تعالى فانه عايد
الى الكل ولا محيص لهم عن هذا الالزام القايلون بالوقف **قالوا** حسن الاستفسار عند قولنا ضرب
الكل والاستفهام عن المراد فيما لا يدري المراد بالعدم العلم بمدلوله في اللغة او للاشتراك فيجب
التوقف **الجواب** انا قد قررنا في صدر البحث ان القايلين برجوع الاستثنا الى الكل قالوا لو ظهوره
في الكل يحتمل الخصوص بالاخيرة فالاستفهام لدفع ذلك الاحتمال ثم القايلون بالاشتراك قالوا صح
استعماله في الكل كما في قوله والذين لا يدعون مع الله الها اخر الى قوله الا من تاب فانه راجع الى
الكل بلا خلاف وكذا في قوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الى قوله الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا
عليهم وفي الاخيرة قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان
يصدقوا الاستثنا مختص بالدية دون الكفارة واذا صح اطلاقه للجميع وللاخيرة والاصل في الاطلاق
الحقيقة لزم الاشتراك **الجواب** قد سبق ان اللفظ اذا دار بين كونه مشتركا وبين كونه
مجازا فالمجاز هو الراجح فقد تقرر من هذا البحث ان كل موضع رجع الاستثنا الى جميع الجمل المتعاطفة
كان حقيقة وحيث دلت قرينة على اختصاص الاستثنا باحدى الجمل كان مجازا ومذهب ابي الحسين
راجع في التحقيق الى الوقف لانه ان سبق الكلام لغرض واحد فالجمل كلها بمنزلة شي واحد وان لم تنفصل
ترتيب الكلام وسبقت كل واحدة لغرض فهو للاخيرة لان الانفصال يجعل الجمل اجانب كالمنقطعة
بعضها عن بعض والقايلون بالوقف ايضا انما يقولون به حيث لا قرينة تدل على الانفصال والاتصال
والا فلا يتوقف احد في رجوع الاستثنا الى الكل في قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر وقوله
انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله واه اذا عرفت هذا فهنا بحثا دقيقا لا بد من الوقوف عليه وهو انه لما تقرر
ان المختار عود الاستثنا الى جميع الجمل المتعاطفة حيث لا قرينة تخصصه بالاخيرة ورد الاشكال ل
باية القذف فان التوبة لا تسقط جلد الثمانين **اجاب** عنه الفضلا بانه انما لم يسقط
لكونه حق العباد فلا يسقط بالتوبة وليس بشي لان الذنوب المشروع فيها حد وان كانت
في حقوق الله تعالى اذا ثبتت لا تسقط بالتوبة ايضا مثاله قوله تعالى والذين يشربون الخمر فلا
تقبل لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا بعد ثبوت شرب الخمر لا يسقط الحد

بالتوبة جزما بل الجواب عن ذلك الاشكال ان الاستثنا في اية القذف انما هو نفس التوبة وحق
العباد توبته انما هو باداية او بالاستحلال كان التوبة في حق الله تعالى انما هي باسقاط الحدود
بعد الثبوت فتامل والله اعلم **قال والواردة بعد مفرد اولى بالكل اقول**
هذه المسئلة لم يذكرها كثير من الاصوليين لانهم لما اثبتوا ان الوارد بعد جمل متعاطفة راجع الى الكل
فبعد المفردات بالطريق الاولى بل اضا فالدليل المذكور جار هنا بل كلام بعض المحققين صريح في ان
عوده الى الجميع في المفرد متفق عليه قال العطف يصير كالمتعدد كالمفرد فلا فرق بين قولنا
اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة
قال اما القران بين الجملتين لفظا اقول اذا قرن شي باخر في كلام الشارع وذكر لهما حكم مشترك كان في
ذلك الحكم ولا يلزم من القران في الذكر التسوية فيما عدا الحكم المذكور بل ان ثبت كان لدليل خارجي
مثاله قوله تعالى واقيموا الصلاة واتوا الزكاة فان الزكاة لا يوجب لسا قرنهما في جميع الاحكام اذ الزكاة
واجبة على الصبي دون الصلاة خلافا لابي يوسف والمزني وشبهتهما ما اشتهر من ان العطف يقتضي
اشتراك المعطوف والمعطوف عليه قلنا ذلك في الحكم الذي سيق له الكلام لا في جميع الاحكام قال الغزالي
في المستصفى ظن قوم ان من مقتضيات العموم العطف على العام والاقتران به وهو غلط اذ المختلفات
قد تجمع العرب بينها فيجوز ان يعطف العام على الخاص والواجب على المندوب كقوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن عام وبعولتهن عطف عليه وهو خاص وقوله فكاتبوهم ايجاب وقوله واتوهم
من مال الله ندب ذكره في بحث المفاهيم **قال الثاني الشرط وهو ما يلزم من عدمه
العدم ولا يلزم من وجوده الوجود اقول** من المخصصات المتصلة الشرط
وقد عرفه المصنف بما يستلزم عدمه عدم الشي ولا يستلزم وجوده وجود الشي وهذا الحد يشمل
الشرط العقلي كالحياة للعلم والشرعي كالطهارة للصلاة والعادي كالسلم للصعود واللغوي كقولك
ان دخلت الدار فانت كذا فان اهل اللغة وضعوا مثل هذا التركيب ليدل على ان الجزء الثاني منه
وجوده موقوف ومعلق على الجزء الاول فانتفا الاول يوجب انتفا الثاني فان قلت اذا قال
الرجل لامراته ان دخلت الدار فانت طالق وجود الدخول مستلزم لوجود الطلاق لا ان عدمه مستلزم
لعدمه قلت صار الشرط اللغوي حقيقة عرفية فيستلزم الوجود كما هو شان الاسباب وكلامه في
تقسيم الشرط مبني على ما لم يصر مستعملا في السبب ويرد على حده جزء السبب فانه يلزم من عدمه عدم
المسبب ولا يلزم من وجوده وجوده الجواب ان جزء السبب يوجد المسبب بدونه اذا وجد
سبب اخر بخلاف الشرط فانه لا يمكن وجود المشروط بدونه اصلا فان قلت نفرضه في جزء المسبب
المعين قلت جزء السبب المعين شرط عقلي لصدق نوعه عليه فلا اشكال اذ لا تنافي بين كونه شرطا
وجزء سبب وقد اجاب عنه بعض الافاضل بان انتفا المسبب في الصورة المذكورة ليس لانتفا
جزء السبب وحده بل لانتفائه وانتفا اسباب اخر ولا يخفى انه تكلف بارد والوجه ما ذكرناه ثم هنا
في بعض الشروح كلام غريب وهو انه اعترض على التعريف المذكور بشقي السبب المعين بتجه
اجاب بان السبب المعين لا يلزم من انتفائه من حيث هو سبب انتفا الحكم لا مع ضميمة

بعد المفرد — الابهري

كونه

كونه معينا فهذا حاصل كلامه وهو غلط فاحش لان السبب سواء كان معينا او غير معين من
لوازمه وجود المسبب عند وجوده بخلاف الشرط فانه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط
فكيف يتصور الانتقاض به قوله لذاته متعلق بالوجود والعدم واحترز به عن الشرط
الذي لم يبق للسبب ما يتوقف عليه سواه فان وجوده وان استلزم وجود المسبب لكن
ليس لكونه شرطا **قال وهو كالاستثنا اتصالا واولى بالعود الى الكل على الاصح اقول**
حكم الشرط حكم الاستثنا في اشتراط الاتصال وفي رجوعه الى الجمل المتعاطفة المتقدمة والامام
ابو حنيفة قال برجوعه الى الجميع بخلاف الاستثنا فانه يرجع الى الاخيرة ووجه الفرق ان الشرط
له صدر الكلام وان تاخر لفظا فهو متقدم رتبة فتقع جميع الجمل في موضع الجزاء وفيه نظر لانه
يقدر متقدما على ما يرجع اليه سواء كان الجميع او الاخيرة مثاله اكرم زيدا وعمرا وبكرا ان كان على
طريقة اهل السنة ويجوز اخراج الاكثر بالشرط نحو اكرم بني تميم ان كانوا علما يصح هذا الكلام
ويخرج الجهال وان كانوا اكثر والاقوال الثلاثة الجارية في الاستثنا لا تجري هنا ثم
مبني هذا على ظن المتكلم فان ظن ان الخارج اكثر صح وان كان الخارج هو الكل فتامل واعلم ان
الشرط على نوعين لان المؤثر في الشي ان توقف وجوده على شي اخر فذلك الشي الاخر هو
شرط وجود ذلك المؤثر واما ان يكون الموقوف على ذلك الشي تاثير المؤثر لا وجوده **قال
الثالث الصفة كالاستثنا في العود الى الكل اقول** من اقسام المخصص المتصل
التخصيص بالصفة نحو اكرم بني تميم الطوال فتخصص الطوال بني تميم الذي هو لفظ عام على بعض
مدلولاته واذا تعقبت الصفة الجمل المتعاطفة او المفردات فالحكم كما في الاستثنا فالمختار
هناك مختار هنا ولا فرق بين الصفة المتاخرة والمتقدمة واختيار المصنف من غير نقل
في المسئلة ان المتوسطة تعود الى الاولى مثال المتاخرة وقفت على اولادي واولاد
اولادي المحاويج منهم ومثال المتوسطة وقفت على اولادي المحاويج واولاد اولادي
وفي مختار المصنف نظر لان المتقدمة على الكل اذا عادت الى الجميع فالمتوسطة اولى
بل احقها **قال الرابع الغاية كالاستثنا في العود والمراد غاية تقدمها عموم اقول**
من اقسام المخصص المتصل الغاية ومعنى الغاية لغة النهاية ومن لوازمه انقطاع المعنى
به نحو قوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان حكم المنتهى وهو وجوب المقاتلة انتهى لوجود الغاية
التي هي اعطاء الجزية فيلزم من ذلك اخراج اهل الذمة من عموم المشركين وشد كل واحد من
الغاية وما تقيدها اما متحد او متعدد والحكم فيها كما في الاستثنا والمختار وهو
العود الى الجميع على الاصح قوله اما مثل مطلع الفجر اشارة الى فائدة ابداها والد المصنف رحمه
الله وهي ان الغاية انما تكون للتخصيص اذا كان العام شاملا لما بعد الغاية لولا ذكر الغاية
كالمثال المذكور فان المشركين عام في اهل الذمة وغيرهم فالغاية اخرجت اهل
الذمة واما نحو حتى مطلع الفجر فليس من هذا القبيل لان طلوع الفجر لم يتناوله اخر الليل
ليخرج بالغاية بل هو خارج ابتدا وانما فائدة الغاية في مثله تاكيد العموم اي هي سلام في اجزا

ط — ط — لها

كلها الى طلوع الفجر ليلا يظن ان كونها سلاما مخصوص ببعض اجزائها وبعض الشراح لما لم يقف
على مقصوده اعترض عليه بان الليل لليس بعام حتى يكون الغاية لتاكيد العموم ومنه قولك قطعت
اصابعه من الخنصر الى البنصر اي جميع الخنصر ولو لم تذكر حرف الغاية لربما توهم التجوز فذكره لتو كيد
معنى العموم **قال الخامس بدل البعض اقول** من التخصيص بالمتصل التخصيص بالبدل ولا يبدل
الا بدل البعض مثاله جاني القوم اكثرهم ولم يتعرض له اكثر الاصوليين وصرح بهم والد المصنف
وتبعهم في ذلك على ما ذكره بعض الشارحين ان المبدل لما كان في حكم السقوط ومدار الحكم
هو البدل فلا معنى للتخصيص وانا اقول هذا الكلام في غاية السقوط لانه جار في الاستثنا ايضا
الا ترى انك اذا قلت جاني القوم الا زيدا لم تسند الفعل الى القوم الا بعد اخراج زيد منهم والا
كان تناقضا فاخراج زيد في صورة الاستثنا قبل الحكم مثله اخراج لما جر في قولك ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا بل الصواب ان ترك الجمهور ذكر البدل انما هو للعلم به مما الاستثنا
لتقاربهما في المعنى والله اعلم **قال القسم الثاني المنفصل التخصيص بالحس والعقل**
اقول لما فرغ من اقسام المتصل شرع في المنفصل وحصره في الحس والعقل وهو غير منحصر
للاتفاق على جواز التخصيص بالادلة السمعية واشار اليه المصنف ايضا بقوله والاصح جواز تخصيص
الكتاب به وبالسنة وزاد بعضهم العادة والزيادة والنقصان كما اذا حلف انه لا ياكل الرا س
فلو اكل راس العصفور لانه لم يتعارف بيعه بين الناس وحده وكذا لو حلف لا ياكل الفاكهة
لا يحنث باكل العنب والرمان كما روي عن ابي حنيفة لقوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان
عطفهما على الفاكهة لزيادة فيهما على التفكهة واذا قال كل مملوك لي حر لا يعتق المكاتب
لنقصان الرق فيه هذا وكون العقل مخصصا نسب خلافه الى الشافعي وزعم المصنف ان
الخلاف لفظي لان قوله تعالى خلق كل شي لا يشك عاقل في ان ذاته المقدسة خارجة عن عموم
الشي فكيف يخفى بطلان خلافه على ذلك الحبر المحقق رضي الله عنه والجواب الذي
ذكره المصنف في غاية الحسن ثم المراد بكون الحس مخصصا ان له مدخلا فيه لان التخصيص
فعله بل الحاكم هو العقل وربما تخيل شبهة اوردها الامام في ولد البرهان اوردها على الشيخ
ابي الحسن الاشعري حيث حكم بان التخصيص بالحس اقوى منه بالعقل استشكلها بعض الاصحاب
بان العقل اقوى من الحس لتطرق الافات الكثيرة على الحس دون العقل وخفي عليه مقصود
الشيخ وهو ان الحس اذا اجتمع مع العقل كان الحكم اجلى واوضح من انفراد العقل بلا ريب وبعض
الشراح اورد هذا النقل عن الاصحاب ولكن لم تحم حول الجواب **قال والاصح تخصيص الكتاب**
به اقول منطوق عبارته يشتمل على اربع مسايل الاولى تخصيص الكتاب بالكتاب
الثانية تخصيص السنة بالسنة الثالثة تخصيص الكتاب بالسنة الرابعة عكس الثالثة اما
المسئلة الاولى على المختار وهو الجواز قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فانه
عام في الحامل وغيرها وقوله واولات الاحمال مخصص له وقوله والمحصنات من الذين اوتوا
الكتاب مخصص لقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ومنع الجواز طايفة مطلقا وفصله ابو حنيفة

والقاضي

والقاضي وامام الحرمين فقالوا اما ان يكون التاريخ معلوما اولا فان كان معلوما وكان الخاص
متاخرا عن العام كان تخصيصا وان تقدم الخاص كان العام ناسخا له وان كان التاريخ مجهولا
ساقطا فان اعتضد الخاص بدليل يرجح والا فلا حكم للعام لنا على المختار ما تقدم من
الايات المذكورة وايضا لو كان العام المتاخر ناسخا للخاص المتقدم لبطل القاطع بالمحتمل لان
الخاص قطعي في مدلوله والعام يحتمل الخصوص فليس بقطعي في مدلوله وبطلان القاطع
بالمحتمل بديهي البطلان كذا ذكره بعض المحققين وفيه نظر لان العام عند ابي حنيفة
قطعي في مدلوله كالخاص ومطلق احتمال العام للخصوص لا يقدح في قطعيته مدلوله ما لم
يستند ذلك الى دليل بتوله وبطلان القاطع بالمحتمل بديهي البطلان انما يتم على اصل الشافعي
لا على اصل ابي حنيفة الا ان يبين بذلك الاصل وهو مشكل جدا ولنا ايضا ان الحمل على التخصيص
اولى من النسخ لانه اكثر واغلب والالحاق بالاغلب اولى واغلب وايضا التخصيص دفع والنسخ
رفع والدفع اهون من الرفع قالوا لو قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين وكان زيد
مشركا لا يجوز قتله اتفاقا قلنا ذلك لخصوصية زيد في الاثبات فلا يمكن تخصيصه بخلاف
ما اذا قال لا تقتل اهل الذمة ثم قال اقتلوا المشركين فانه لا يدل على جواز قتل اهل الذمة قالوا
عن ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث فاذا كان العام متاخرا يوخذ به فيدل على نسخ
الخاص قلنا محمول على ما لا يقبل التخصيص جمعا بين الادلة واما تخصيص السنة بالسنة فجايز
خلافا لشرذمة لنا على المختار وقوعه لان قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة
مخصص بقوله فيما سقت السما العشر وكذلك تجوز تخصيص السنة بالكتاب لقوله تعالى تبيانا
لكل شي والسنة شي فيجوز ان يكون الكتاب تبيانا له وايضا الخاص من الكتاب قطعي والعام
من السنة محتمل فلو لم يجز تخصيصه به بطل القطعي بالمحتمل قالوا قال تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم فيكون هو المبين بالسنة القران فلا يكون القران مبينا لها لانه الجواب
الكل بلسانه فتارة يبين بالسنة بالقران وتارة بالعكس واما الكتاب فتخصيصه
بالخبر المتواتر متفق عليه وبالاحاد فيه خلاف والحق جوازه واليه ذهب الايمة الاربعة
الاربعة وقيل لا يجوز مطلقا ونسب الى بعض المتكلمين وقيل ان خص بقاطع جاز والا فلا
وحكي هذا عن ابن ابان واختاره المصنف وقيل ان خص بمنفصل جاز والا فلا واليه ذهب
الكرخي وتوقف القاضي بمعنى هل يجوز ام لا لنا على المختار قوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة
على خالتها ولا عمتها مخصص لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فان ما سوى المذكورة
ومنها العمة والخالة وقوله نحن معاشر الانبيا لا نورث مخصص ليوصيكم الله قالوا انما
خص بالاجماع من الصحابة قلنا مجمعوا من الخبر التخصيص فاجمعوا على ذلك فالدليل عندهم هو
الخبر قالوا الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني فلا يترك القطعي بالمحتمل لما سبق قلنا عام الكتاب
قطعي المتن ظني الدلالة والخبر الخاص بالعكس لقوة كل منهما من وجه وهذا هو الذي
اوجب التوقف عند القاضي والثالث من المذاهب وهو انه يجوز اذا خص بقاطع فلان

القاطع اذا وقع مخصصا يضعف دلالته لتطرق الشبهة اليه وما اختاره المصنف من عكس ذلك مع كونه مخالفا لاطباق العلماء غير معقول لان للمصنف قايل بانه اذا لم يخصص العام لا بقطعي ولا بظني يجوز تخصيصه بالاحاد فالتخصيص بالقطعي لاشك يفيد ضعفا في العام فكان جواز التخصيص بعده من باب الاولي وسبب مشابهة الكرخي في الفرق بين المتصل والمنفصل زيادة القوة في المنفصل ولزيادة قوة المنفصل كان المخصص به مجازا في الباقي ومراتب التجوز متفاوتة فلا يبقي العام قطعيا والجواب ما تقدم من كون الخاص قطعي الدلالة وان كان العام قطعي المتن قال وبالقياس خلافا للامام مطلقا الي اخره اقول ذهب الايمة الاربعة الي جواز تخصيص الكتاب والسنة بالقياس وذهب القاضي والامام الي التوقف وابن سريج ان كان القياس جليا جاز والا فلا ونسب هذا الي الجبائي ونقل عنه عدم الجواز مطلقا وقيل ان كان الاصل في القياس المخصص مخرجا من ذلك العموم بنص جاز والا فلا الكرخي علي مذهبه في تخصيص الاحاد للقطعي ان خص بمنفصل جاز والا فلا الامام الرازي منع مطلقا في المعالم وجوز في المحصول قال بعد ذكر الخلاف لنا ان القياس والعموم دليلان متعارضان والقياس خاص فوجب تقديمه وههنا مذهب اخر وهو انه ان خص العام قبل القياس بنص جاز والا فلا ونسب الي ابن ابان واختار الغزالي ارجح الظنين فقال العام ظني الدلالة ولذا القياس فالمجتهد يعتبر اقوي الظنين وقال الشيخ ابن الحاجب ان ثبت عليه العلة في القياس بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا للعام متصلا كان او منفصلا خص به والا فالاعتبار بالقراين كما ذكره الامام الغزالي لنا علي مختار الجمهور ما تقدم من ان العام دليل فاذا خص به كان اعمالا للدليلين واعمالهما اولي من اهمال احدهما وايضا العام يحتمل المجاز والخصوص بخلاف القياس فكان اولي المانع مطلقا القياس فرع فلا يقدم علي النص الذي هو اصله قلنا لذلك لا يقدم علي النص المقيس عليه وغيره ليس باصله قالوا مقدماته اكثر فكان اضعف فلا يقدم علي الاقوي قلنا قد يكون بالعكس كما في الخبر المروي من كثرة الرواة وشرايطها ولو سلم علينا احد الظنين لكان اعمال الدليلين اولي ويرد عليهم تجويز تخصيص الكتاب بالسنة لكثرة المقدمات في السنة دون الكتاب الجبائي دل حديث معاذ علي تاخر القياس عن الكتاب والسنة فلا يجوز تخصيصهما به قلنا يرد عليك السنة مع الكتاب اذ يجوز تخصيص الكتاب به عندك مع تاخرها عنه في خبر معاذ جوازه مع ان خبر معاذ انما يدل علي عدم ابطال النص به وقد علمت ان في التخصيص اعمال الدليلين فلا يرد علينا القايل بالجلي دون الخفي لقوة الجلي وظهوره دون الخفي الجواب ما تقدم من اعمال الدليلين وكونهما ملتبسا وبين في الحجية ومن قال بان اصل القياس ان لم يكن مخرجا من ذلك العام بنص لم يجز والا جاز فلان الاصل المخرج من ذلك القياس العام بنص اذا بني عليه قياس يقوي علي معارضته العام لكونه اصله مخرجا عنه بدليل الجواب ما تقدم مرارا من عدم الفرق واولوية اعمال الدليلين الكرخي علي اصله من ان العام ان خص بمنفصل جاز تخصيصه بالقياس كما سبق في خبر الاحاد والجواب هو الجواب الواقفية كالقاضي وامام الحرمين قالوا الادلة تقدم كل منها متعارضة فوجب التوقف وقد علمت الجواب والله اعلم بالصواب قال وبالنحوي اقول

المفهوم بالنحوي اي بمفهوم الموافقة كتحريم الضرب المفهوم من تحريم التافيف للابوين يجوز تخصيص العام به وهذا ينبغي ان لا يخالف فيه عاقل لانه اولي وجلي من المنطوق او مساو له وكذا بمفهوم المخالفة كما في قوله في الغنم السايمة زكوة وانما قيده بالارجح لانه روي عن الشافعي المنع فيه لانه اضعف من المنطوق والصحيح عنه جوازه لان مثل هذا الضعف لا يقدح في جواز التخصيص الا تري ان خبر الواحد يخصص القطعي قال وبفعله اقول اذا ورد في الكتاب او في السنة لفظ حكمه عام بجميع المكلفين وفعل صلي الله عليه وسلم بعض افراد ذلك العام المنهي عنه مثلا لو قال الصوم الوصال حرام علي كل مسلم ثم واصل هو فلا يخلو اما ان يكون فعله من خواصه او مما يجب الاقتداء به فيه فان كان الاول فهو تخصيص له فقط وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك بدليل خاص من ذلك الفعل فهو النسخ وان كان بدليل عام فظني فالمختار ان ذلك الدليل العام المنهي عنه يكون مخصصا بالعام المتقدم ذكره فيجب علي الامة موجب ذلك القول ولا يلزمهم الاقتداء به في الفعل مثاله قوله تعالي فاتبعوه لعلكم تفلحون دل علي وجوب الاتباع في كل الافعال والنهي عن الوصال دل علي حرمة هذا الفعل المخصوص فعلم ان وجوب الاتباع عام مخصص فيكون اعمالا للدليلين اذ لو بقي عمومه لبطل العمل بالاول بالكلية اذ الوصال مباح له فلو ابيح لنا ايضا لبطل العام الاول بالكلية وقيل يجب العمل به وقيل التوقف والجواب عنهما ما تقدم مرارا من اعمال الدليلين قال وتقريره في الاصح اقول اذا علم صلي الله عليه وسلم بفعل صدر من مكلف يخالف عموم ما دل عليه دليل شرعي ولم ينكره كان تقريره مخصصا ومخرجا ذلك الفاعل اذ لا يمكن تقريره الا علي الصواب ثم ان تبين موافقة غيره له في علة مشتركة حمل عليه اما قياسا او لا قضاء به الاشتراك في العلة واما لقوله حكمي علي الواحد حكمي علي الجماعة واما اذا لم يتبين الموافقة فلا يتعدي المذكور اما قياسا فلا قضاء به الا اشتراك في العلة واما قوله حكمي علي الواحد حكمي علي الجماعة فلتوقفه علي عدم الفارق اجماعا وقول المصنف علي الاصح اشارة الي الخلاف فان طايفة ذهبت الي انه نسخ والجواب ان التخصيص اولي اما لانه دفع والنسخ رفع والدفع اهون من الرفع او لان التخصيص اعمال الدليلين والنسخ يستلزم ابطال احدهما قال وان عطف العام علي الخاص الي اخره اقول هذه مسايل المختار فيها عدم التخصيص منها عطف العام علي الخاص مثل عطف اولات الاحمال علي قوله واللايي يئسن من المعطوف عليه خاص بالمطلقات والمعطوف عام اذ ذات الحمل سواء كانت مطلقة او متوفي عنها زوجها عدتها بالحمل اجماعا وكذا عكس هذه المسيلة اعني عطف العام علي الخاص مثل قوله تعالي وبعولتهن احق بردهن بعد قوله والمطلقات فان المعطوف خاص بالرجعيات والمعطوف عليه عام في جميع المطلقات والحق ان ايراد هذه المسيلة لا وجه له بعد ذكر مسيلة القران فان حكمها علم هناك ومنها عود الضمير الي بعض افراد العام لا يوجب تخصيص العام كعود ضمير بعولتهن الي الرجعيات التي هي بعض افراد المطلقات وقيل تخصصه ويوخذ حكم البواين من دليل اخر وليس بشي واليه الاشارة بقوله والاصح لانه مقابله ومنها مذهب الراوي لا يخصص ولو كان الراوي

صحابيا اذ ربما ظنه دليلا ولم يكن في نفس الامر دليلا لان ظنه ليس معصوما عن الخطا ولا يجوز للمجتهد
تقليد غيره فالوا ولو لم يكن له دليل قطعي لبينه دفعا للتهمة فلنا معارض بمثله اذ يقول لو
كان له دليل قطعي لبينه دفعا لذلك وايضا لو كان قطعيا لم يخف على ساير الصحابة عادة ومنها
تخصيص بعض افراد العام بالذكر لا يوجب تخصيص العام مثاله قوله صلى الله عليه وسلم اي اهاب
دبغ فقد طهر فهذا عام وقوله في شاة ميمونة هلا انتفعتم باهابها فالوا انها ميتة يا رسول الله
انما حرم اكلها قال دباغها طهورها فلا دلالة فيه على التخصيص بالحكم لان مفهومه مفهوم
لقب وليس بحجة عند الجمهور واليه اشار بالاصح قال وان العادة بترك بعض المامور
اقول اذا ورد لفظ عام من الشارع في تحريم او ايجاب والمخاطبون يعتادون دون بعضها
مما تناوله العام مثل ان يقول حرمت الربا في الطعام وعادتهم تناول البر مثلا فتعم حرمة
الربا كل مطعوم او يختص بالبر قال المصنف ان كانت العادة في زمانه صلى الله عليه وسلم
وقررها ولم ينكروا انعقد الاجماع بعد ورود العام على فعل الحكم على المعتاد فتخصص
والا فلا وتبع في ذلك الامام في المحصول والحق ان ما كان مخصصه التقرير او الاجماع فليس من
البحث في شي لان المخصص هو التقرير او الاجماع وما عدا هذين القسمين المختار انه ليس
مخصصا لان اللفظ عام لا مخصص له الا دليل شرعي ويتناول لهم وعرفهم ليس دليلا شرعيا
قالوا التخصيص بالعرف كالدابة فانها لغة لكل ما يدب على الارض واختصت عرفا بذوات
القوايم الاربع قلنا ذلك في غلبة الاسم بالعقل لا في الحكم بالعادة والمفروض هذا قالوا اذا
قال اشتر لي لحما وكان يتناول اهل البلد لحم الضان ينصرف اليه قلنا غير محل النزاع لانه
مطلق والكلام في العام فلا قياس بينهما ثم في كلام المصنف نظر لان الخلاف انما هو في قصر
العام على المعتاد مثل البر في المثال المذكور لا على ما عداه بان يكون الربا محرما في غيره دونه
فانه لم تذهب اليه احد مع ان قول المصنف ولا على ما وراه صريح في كونه محل الخلاف ايضا
والعجب ان شارحي كلامه لم ينتبهوا له واما حكاية الحال بلفظ ظاهره العموم مثل قضى
بالشفعة ونهى عن بيع الغرر فهل تعم او لا فالاكثر على عدم عمومه لان المسئلة اصولية فلا يثبت
بالمحتمل قالوا عدل عارف باللغة فلا ينقل الا بصيغة العموم الا لعدم علمه بان مراد الشارع العموم
فلا ربما قاله اجتهادا قالوا لو كان مثل هذا الاحتمال قادحا لوجب ترك الظواهر كلها قلنا
ملتزم في المسايل الاصولية فانه اذا قام فيها الاحتمال سقط الاستدلال قال مسيلة
جواب السايل غير المستقل دونه الى اخره اقول المراد بالجواب المستقل
ما يكون مع قطع النظر عن السوال وافيا بالمقصود كما اذا قلت لشخص تعال تغد معي فقال ان
تغديت اليوم فعلي كذا فانه كلام مستقل لا تعلق له بالسوال حتى انه يحنث سوا تغدى معه
او مستقلا وغير مستقل مثل نعم او بلى فانه لا يفيد بدون الكلام السابق فهذا تابع له ان كان
عاما كما اذا قال له قايل هل يجوز التوضوء بما البحر فقال نعم يعم لجواز السايل وغيره ولو قال
له يجوز ذلك يختص الجواز بالسايل هذا وكلام الامدي صريح في ان الثاني في لم يقل يكون غير المستقل

يتبع

يتبع السوال في الخصوص لان ترك الاستفصال في حكاية الحال يدل على العموم في المقال وكذا ذكره
الامام في المحصول وعلى هذا فقول المصنف تابع للسوال في عمومه مع عدم ذكر الخصوص ربما كان
اختيارا منه لذلك المنقول ثم المستقل اما ان يكون اخص من السوال او يكون مساويا او اعم فالجواب
بالاخص جايز اذا فهم حكم المسكوت من ذكر الخاص كما اذا سيل من افطر في رمضان ماذا عليه فقال من
جامع في رمضان فعليه ما على المظاهر فان قيد الجماع في الجواب يعلم منه عدم وجوب الكفارة في ساير
المفطرات واما اذا لم يعلم منه حكم المسكوت فلا يجوز لانه يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل
واما الجواب المساوي فلا اشكال فيه لحصول المقصود من غير زيادة ولا نقصان واما الاعم
وهو الذي عبر عنه بقوله والعام على سبب خاص اي سوا كان سوالا او غيره كقوله صلى الله عليه وسلم
لما سيل عن ما بير بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وكما روي عنه
بشاة ميمونة فقال اي ما اهاب دبغ فقد طهر فالحكم بالعموم حيث تكلم بطهورية كل ما وكل
اهاب او بخصوص السبب حتى تكلم بطهورية بير بضاعة واهاب شاة ميمونة الجمهور على اعتبار
عموم اللفظ دون خصوص السبب لان الاستدلال انما هو باللفظ وهو عام ولا منافي بين خصوص
السبب وعموم اللفظ ولان الصحابة رضي الله عنهم تمسكوا بالعمومات الواردة في الحوادث الخاصة الخامسة
مع علمهم بورودها في تلك الوقايع الخاصة كاية الظهار والسرقة واللعان قالوا لو كان الاستدلال
لعموم اللفظ لم ينقل السبب قلنا العلم بسبب النزول وورود الاحاديث في الحوادث فايدة جليلة
قالوا لو عم السوال عنه وغيره لم يكن الجواب مطابقا للسوال قلنا اشتماله على الزيادة لم يخرجه عن
المطابقة بل زاده حسنا قوله فان كانت قرينة فاجدر يعني اذا دلت قرينة على العموم فهو اجدر
اي اولى من اعتبار السبب وان دلت على خصوص السبب فهو اولى كما جا في الحديث انه مر بامراة
مقتولة فقال من قتل هذه وهي لا تقاتل ونهى عن قتل النسا والصبيان اي من الكفار فلا يدل على
عدم جواز قتل المرتدة كما ذهب اليه ابو حنيفة لوجود القرينة الدالة على اعتبار الخصوص قال عموم اللفظ
وصورة السبب قطعية الدخول اقول هذا جواب عن سوال مقدر تقديره ان المعتبر
لما كان عموم اللفظ والعام يجوز تخصيصه ولا مزيد لافراده بعضها على بعض من حيث انه عام فيجوز
اخراج صورة السبب ولم يقل به احد اجاب بانه انما يجوز اخراج بعض الافراد من العموم
اذا لم يدل دليل على دخوله في الحكم قطعا وصورة السبب من هذا القبيل ونقل المصنف عن
والده ان دخول صورة السبب ظني وشبهته ما نقل عن ابي حنيفة انه جعل دخوله لا اخراجه
ولد الامة المستفرشة من قوله الولد للفراش اذ في الامة لا بد من الدعوة بخلاف الحرة
فانه بمجرد الفراش كاف في لحوقه والحق انما ذهب اليه الامام ابو حنيفة ليس محل النزاع
لان ما ورد فيه العام هو ولد خاص وهو ولد زمعة وابو حنيفة لم يقل بجواز اخراجه بل
يقول لا يتصور اخراج صورة السبب لانه وقع فيه النزاع والحقه الشارع باحد الخصمين
فكيف يعقل اخراجه واما قول ابي حنيفة ان ولد الامة لا يلحق بمجرد الفراش فقد
قال الغزالي رحمه الله ان ابا حنيفة انما قال ذلك لانه لم يبلغه الخبر قلت ولو بلغه

الخبر ولاح له اخراج ولد الامة لم يدل على اخراج صورة السبب لان ذلك واقع في عهده صلى الله
عليه وسلم لا يمكن اخراجه غايته ان ولد الامة بعض افراد العام اخرجه بدليل اخر مخصص لذلك لكن
واي تعلق لهذا الكلام بصورة السبب ثم قال المصنف ويقرب من صورة السبب خاص ذكر في التلاوة والدم
وتلاه اي تبعه في الوضع في المصحف عام مثاله قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب
فانه خاص في طايفة من اهل الكتاب مثل كعب بن الاشرف وهم الذين كتموا نعت النبي صلى الله عليه
وسلم وكان امانة اخذ الله الميثاق على ادائها وتلاه عام هو قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات
الى اهلها فانه شامل لتلك الامانة وغيرها فهل يجوز تخصيص هذا العام باخراج ذلك البعض بكون
ذلك البعض مثل صورة السبب حتى لا يجوز اخراجه فمتوسط وقال يقرب اي ليس مثله ولا يبعد
منه وهذا التقسيم منه قليل الجدوى مع انه قد تقدم لنا ان الغزالي نفى الذكر لا دخل له في نوائف
الاحكام **قال مسيلة ان تاخر الخاص عن العمل بالعام نسخ العام والا خصص اقول**
الخاص مع العام اذا تنافيا في الحكم لا يخلو الحال اما ان يكون احدهما متاخرا عن الاخر او لا فان
تاخر احدهما عن الاخر وعلم التاريخ فان كان المتاخر العام يكون الخاص مخصصا له وان كان
المتاخر هو الخاص فاما ان يكون متاخرا عن العمل بالعام او لا فان كان متاخرا فالخاص ناسخ لذ اك
القدر الذي تناوله العام لعدم امكان القول بالتخصيص لانه تبين عدم دخول المخصص
في المراد وبعد العمل لا يمكن ذلك وان لم يتاخر عن العمل يكون مخصصا لتقدم التخصيص على
النسخ لما تقدم من انه ليس بعيد وان لم يتاخر عن العمل فاما ان يتاخر في النزول او يتقدم
او يتقارنا او يجهل التاريخ ففي الكل يخصص العام وذهب امام الحرمين تبعا للحنفية ان
العام المتاخر ناسخ ان علم التاريخ وان جهل فالوقف او بتساقطان الاحتمالان منقولان عنهم
وقد علمت الجواب فيما سبق تراجعه وان كان كل منهما عاما من وجه فالترجيح من الخارج لتساويهما
مثاله قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فانه خاص باهل الردة عام في الرجال
والنساء وقوله لا تقتل النساء خاص بالنساء عام في المرتدات والحربيات والحنفية على كون المتاخر
ناسخا في هذه الصورة في قدر ما تناوله المتاخر من المتقدم مثاله قوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مع قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان الاية الثانية شاملة للحوامل وغيرها فالاية الاولى انما تنسخ
من الثانية حكم الحوامل وهي العدة بالاشهر وغير الحوامل حكمها باق **قال المطلق والمقيد**
المطلق الدال على الماهية بلا قيد اقول عرف المطلق بانه اللفظ الدال
على الماهية بلا قيد واخذ هذا التعريف من ظاهر عبارة العلماء فان بعضهم قال المطلق ما دل
على المسمى بلا قيد وبعضهم المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هو هو ولما لم يسلم هذه النقا ريف
عند الشيخ ابن الحاجب عرفه بما دل على شايع في جنسه وهو الفرد المنتشر نحو رقبة
في قوله تعالى فتحرير رقبة وانما عدل عنه لان مناط الاحكام الشرعية هي الافراد الموجودة
لا الماهيات المعقولة ولا شك ان من عرف بتلك التعاريف مراده ما ذكره الشيخ ابن الحا جب

يعرف

يعرف ذلك من ايراد الامثلة ثم بنى على ما فهمه مسيلة اخرى وهي ما اشتهر بين الاصوليين
من ان الامر بالماهية المطلقة امر بفرد ما جزئي لا على التعيين لان طلب الماهية من حيث
هي غير معقول فقال المصنف هذا الكلام ليس بشي لانه مبني على ان المراد بالمطلق هو الفرد
المنتشر وليس كذلك لان المطلق الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي لا كلية ولا جزئية المرادم
واذا لم يكن لا كلية ولا جزئية وهي موجودة في ضمن الجزئيات الموجودة لان جزء الموجود موجود فيكون
الامر بالماهية المطلقة امرا بها لانها موجودة في ذلك الجزئي الموجود هذا خلاصة كلامه
وهو فاسد من وجوه الاول ان كون الماهية من حيث هي موجودة في الجزئيات الموجودة باطل لا
وجود لها من حيث هي الا في العقل الثاني لو فرضنا ان المطلق عبارة عن الماهية على ما ذهب
اليه نعتقد اقتران الامر بايقاعها في الخارج لا بد وان يكون في ضمن الافراد وحيث لا يكون قرينة
الكل او البعض المعين على ما هو المفروض فارادة فرد ما ضرورية الثالث انا لو سلمنا ان
الماهية من حيث هي موجودة في الجزئيات لا يقدح في قولهم الامر بمطلق الماهية امر بجزئي لان
مرادهم ان قرينة الكل والبعض اذا انتفت ارادة الفرد الغير المعين ضرورية سواء كانت
الماهية موجودة في ذلك الجزئي او لم يكن هذا تحقيق المقام وما عداه خيالات واوهام **قال**
مسيلة المطلق والمقيد كالعام والخاص وزيادة انهما الى اخره اقول المطلق
والمقيد قريبان من العام والخاص باعتبار الشيوع وعدمه فكلما جاز هناك جاز هنا فيجوز
تقييد الكتاب بالكتاب وبالسنة والسنة بالسنة وبالكتاب وتقييد كل منهما بالقياس
والمفهومين وفعل النبي وتقريره ويزيد المطلق والمقيد بانه اذا اتحد حكمهما كتحرير الرقبة مطلقة
ومقيدة بالايمان واتحد السبب كالقتل مثلا وكان المطلق والمقيد مثبتين وتاخر المقيد عن العمل
بالمطلق فاذا وجدت الشروط الاربعة نسخ المقيد المطلق قوله والا استثناء عن تاخر المقيد عن
العمل اي ان لم يتاخر عن العمل بان تاخر عن الخطاب بالمطلق او تاخر المطلق او تقارنا او جهل التاريخ
حمل المطلق على المقيد وقيل المقيد ناسخ في هذه الصور ايضا وقيل بل المقيد محمول على المطلق واحترزنا
باتحاد الحكم عن الاختلاف مثل اطعم زيدا واكس فاضلا رجلا فلا يحمل احدهما على الاخر اتفاقا
وبالمثبتين عن المنفي والمثبت مثل اعتق رقبة وان ظاهرت ولا تملك رقبة كافرة فان المطلق
هنا يحمل على المقيد وان كان الحكم في احدهما الاعتاق وفي الاخر الملك لان اعتاق الكافرة بدون
الملك محال وان كانا منفيين يأتي الكلام عليه لنا على المختار وهو الحمل عند اجتماع الشرايط
ان في الحمل اعمال الدليلين وفي عدمه ابطال المقيد لوجود المطلق في ضمن غير المقيد وايضا في الحمل
خروج عن العهدة يقينا سواء كان مكلفا بالمقيد او بالمطلق لوجود المطلق بدونه ولو لم يحمل لم
يحصل يقين البراءة الا لو وجد ذلك المقيد في ضمن ساير الافراد فان قلت بين التقييد والاطلاق
تناف لا يمكن اجتماعهما فكيف يوجد المطلق مع المقيد قلت هذا من قبيل اشتباه العارض
بالمعروض اذ التنافي انما هو بين مفهوم المقيد والمطلق لا بين ذاتيهما والموجود في
ضمن المقيد انما هو ذات المطلق لا مفهومه واما انه بيان لا نسخ فلان البيان انما هو تبيين

النسخ ولانه لو كان نسخا لكان التخصيص ايضا نسخا لان كلا منهما مجاز وايضا لو كان نسخا لكان تاخير
المطلق نسخا للمقيد لوجود التنافي بين الطرفين ومن قال انه نسخ قاس تاخره عن الخطاب
على تاخره عن العمل الجواب ان ذلك ضروري لعدم امكان البيان هناك لكونه بتعين
عدم دخوله في قصد المتكلم ومعلوم انه لا يتصور هذا المعنى بعد العمل ونقل مذهبا غريبا وهو
حمل المقيد على المطلق ووجهه مع ظهور بطلانه قياس المطلق على العام فكما ان افراد فرد من
العام بالذكر لا يخصص العام فكذا المقيد مع المطلق الجواب انه قياس مع الفارق
لان ذلك من قبيل مفهوم اللقب وهذا من قبيل مفهوم الصفة قال وان كانا منفيين
اقول ما تقدم كان فيما اذا لم يكن المطلق والمقيد كلاهما منفيين فاما
اذا كان كل منهما منفيا فالذي يقول بمفهوم الصفة يلزمه القول بحمل المطلق على المقيد
لا لاجل اخراج القيد في الصفة مثاله لا يعتق رقبة ولا يعتق رقبة كافرة اذ وصف الكفر حصر
الحكم وهو عدم جواز الاعتاق المطلوب من النص الاول في الكافرة قوله وهو خاص وعام
رد على الشيخ ابن الحاجب حيث جعل المنفيين من المطلق والمقيد اذ النكرة في النفي للعموم وقد
نبه عليه المولى المحقق في شرحه والامر في ذلك سهل لان التقييد تخصيص في المعنى لرفعه
شيوع المطلق وان لم يكن تخصيصا اصطلاحا ثم قوله وان كان احدهما امرا والاخر نهيا فالمطلق
مقيد بضد الصفة مستدرك لانه علم من مفهوم قوله منفيين لان عدم كونهما منفيين يتناول
المثبتين والمثبت والنفي وكانه فهم من النفي ما هو ضد للنهي اصطلاحا وهذا وهم لان المراد هو
السلب المقابل للايجاب الشامل لهما وقد مثلنا له في المقالة الاولى فراجعه قال وان
اختلف السبب اقول ما تقدم كله كان مع اتحاد الحكم والسبب اما اذا اختلف السبب واتحد
الحكم ففيه مذاهب ثلاثة الاول مذهب ابي حنيفة لا يحمل عليه بوجه الثاني مذهب بعض اصحابنا
انه يحمل عليه لفظا الثالث وعليه اطباق الجمهور والمحققين انه ان وجد جامع يحمل عليه قياسا
والا فلا وهذا هو المختار لنا على هذا المختار ان التقييد كالتخصيص في كون كل منهما بيانا وقد سبق
ان العام يجوز تخصيصه بالقياس فكذا التقييد المطلق ويأتي هنا السؤال والجواب المذكور
ان هناك القايل بانه يحمل عليه لفظا لا قياسا فلان جميع كلام الشارع بمنزلة كلمة واحدة فيكون
منسوخا بالقياس والقياس لا ينسخ اتفاقا الجواب التقييد ليس بنسخ بل بيان فالتقييد بالايمان
كالتقييد بالسلامة وقد قلتم به في العبد المكفر به لا يقال شرط القياس ان يكون حكما شرعيا وعدم
اجزاء غير المومنة مثلا في القتل ليس حكما شرعيا حتى يقاس عليه عدم الاجزاء في الظهار لان العدم
الاصلي لا يكون حكما شرعيا لانا نقول اجزاء الكافرة في المقيد فهم من الوصف المذكور وقد
بينا ان المفهوم دليل شرعي قالوا شرط القياس انه لا يبطل حكما شرعيا ثابتا بنص واجزاء
الكافرة في المقيس قد ثبت بالنص المطلق قلنا المطلق لا يدل على عدم القيد بل هو ساكت عنه
فلا ينافي قياسه بجامع والحق ان الامام ابا حنيفة لما جوز التخصيص بالقياس فعدم جواز التقييد
به مشكل لتعسر الفرق عنه لان التقييد المطلق اهون من تخصيص العام لقلة الشيوع في المطلق

وان

وان كان كل منهما بيانا فتامل قال وان اتحد الموجب واختلف حكمهما فعلى الخلاف اقول
اذا اتحد السبب مثل الحدث واختلف الحكم مثل غسل الايدي المقيد بادخال المرافق والمسح المطلق
في اية التيمم فعلى الخلاف المذكور فعند الحنفية لا يجوز وعند بعض الشافعية يجوز الحمل لفظا لا قياسا والحق
عندهم قياسا فان قلت قد صرح الشيخ ابن الحاجب بان في مثل قوله اطعم رجلا واكس رجلا تاما لا
يحمل اتفاقا قلت في المسئلة خلاف ويمكن حمل قول الشيخ على ما اذا اختلف السبب والا يشكل باية التيمم
هذا كله اذا كان المطلق مقيدا بقيد واحد واما اذا قيد بقيدين متنافيين يبقى المطلق على اطلاقه
مثل الحديث الوارد في التعفير اذ ورد فاغسلوه سبعا اولاهن بالتراب وفي رواية اخراهن
وفي رواية احداهن بالتراب فانه يبقى على الاطلاق هذا اذا لم يقتض القياس الالحاق والحمل على احدهما واما اذا
اقتضاه حمل عليه وهذا انما يستقيم على راي من يقول بالقياس واما على راي من يقول
بحمل المطلق على المقيد لفظا فلا قال الظاهر والمؤول الظاهر ما دل دلالة ظنية والتاويل
حمل الظاهر على المحتمل المرجوح اقول الظاهر لغة الواضح ومنه ظهر الشيء لظهوره واصطلاحا اللفظ
الدال دلالة ظنية فيخرج النص لكون دلالته قطعية وكذلك المجمل لتساوي الدلالة فيه
والمؤول لكونه مرجوحا ثم تلك الدلالة اما وضعية كالاسد او عرفية كالغائط فيما يخرج
من المستقذر من الانسان فانه ظاهر فيه مع كونه في اللغة هو المكان المطمئن وقد يفسر
الظاهر بما يدل دلالة واضحة فيكون النص قسما من الظاهر لكون الواضحة اعم من القطعي والظني
وكذا المبين يكون اخص منه لان الدلالة الواضحة لا تقتضي الاحتياج الى سابقة بيان
والتاويل من الاول اذا رجع ومال الامر مرجعه واصطلاحا حمل الظاهر على المحتمل المرجوح
بدليل يصير به راجحا لانه بلا دليل او بدليل مساو او مرجوح واللعب لا يبتنى في الفساد فلا يحتاج
الى افراده بالذكر ثم التاويل ينقسم ثلاثة اقسام لانه اما قريب يكفيه ادنى مرجح او بعيد
يحتاج الى مرجح اقوى او لا يقبله اللفظ فيتعذر العمل به فيحكم ببطلانه فالقريب نحو قوله
تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم اي اذا اردتم القيام لان غسل الاعضاء
يعقب ارادة القيام لا القيام ولما كان القريب والبعيد امرين نسبيين ولم يمكن ضبط القريب
والبعيد بضابط كثر الامثلة من البعيد ليعلم بها حال القريب فمنها ما روي ان غيلان بن
سلمة اسلم عن عشر نسوة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم امسك اربعا وفارق سايرهن اولت
الحنفية امسك بابتداء نكاح الاربع وان كان نكاحهن وقع جملة او الاوائل ان كان
مرتبا ووجه بعده ان غيلان كان قريب عهد بالكفر لا يعلم شرايط النكاح بل الشرايع فهو
بعيد عن هذا التفصيل مع انه لم ينقل تجديد لا منه ولا من غيره ومنها تاويلهم قوله تعالى
فاطعام ستين مسكينا باطعام الطعام ستين مسكينا اذ المقصود دفع الحاجة ودفع الحاجة مسكين
واحد في ستين يوما كدفع حاجة ستين شخصا ووجه البعد فيه ان الكفارة يطلب فيها التقرب
الى الله تعالى ومن الواضح الجلي ان الواحد ليس كالجماعة لاشتمالهم على تقي والتقي يتبرك بدعائهم
بخلاف الشخص الواحد ومنها حملهم قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها

باطل باطل باطل على الصغيرة والامة والمكاتبة واعترض بان هذا التاويل يبطل قصد الشارع
في اتيانه باللفظ العام فان اي من صيغ العموم وارباب الصناعات اذا ذكروا قاعدة وان
لم يكن اللفظ عاما حمل على العموم ضبطا للقواعد فكيف بالشارع وقد اتى بلفظ صريح في العموم
لا سيما وقد اكد العموم بما فحمله على الصغيرة والامة والمكاتبة ونادر وتاويل قوله باطل بانه يصير الى
البطلان باعتراض المولى بعيد واضح ولهذا لو قال سيد لعبده ايما امراة لقيت اكرمتها ثم قال
اردت الامة او الصغيرة يعد قوله ذلك من الالغاز هذا وقد انضم الى عموم اللفظ مجرى العادة
فان استقلال المراة بنكاح نفسها بعد وقاحة وكلة حيا ومروة ومنها حمل الحنفية ايضا
قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل على قضا الصوم ونذره وانما
كان بعيدا لان هذا الحصر لا يوافق اللغة والعقل فان قيل انما حملوا على هذا لانه ثبت بالدليل
صحة الصوم بنية النهار فيجب ذلك التاويل قلنا نحمل على نفي الفضيلة الذي هو معنى تزيب لان
لا النافية ترد كثيرا لنفي الفضيلة كما ذكروه في قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لمن لم يقرا بام القرا
ومنها ما جا في الحديث ذكاة الجنين ذكاة امه حمله الشافعي على ما يوجد في بطنها ميتا لان سبب
ورود الحديث انهم سالوه عن ما يجدونه في بطن الذبيحة هل يحل اكله او لا ولا شك ان المراد الميت
والا لو كان حيا يذبح فلا حاجة الى السوال عنه لانه كساير الحيوانات للماكولة فتاولهم معنى الحديث
ذكاة الجنين كذكاة امه على التشبيه بعيد جدا عن المراد ومنها حمل قوله تعالى انما الصدقات للفقرا
على بيان المصرف لا على الاستحقاق حتى جوزوا الصرف على صنف واحد مع وجود ساير الاصناف وانما
عد بعيدا لان اللام ظاهرة في الملك واذا كان ملكا للمذكورين في الاية لا يجوز تخصيص طايفة به دون
الباقي وهذا الذي ذكره المصنف من وجه البعد ذكره امام الحرمين ومن تبعه وقال الغزالي
ليس كذلك بل قوله انما الصدقات منضم الى قوله ومنهم من يلمزك في الصدقات ومتعلق به يعني
لما ان طعنهم في رسول الله صلى الله عليه وسلم حين لم يعطهم من الزكاة دالا على انهم ظنوا ان الاعطا
والمنع مفوض اليه فنفى ذلك ببيان المصرف ليندفع ذلك اللمز والطعن وانما لم يحمل الشافعي الى
هذا الاحتمال لكونه بعيدا لا يصلح دليلا قال الامدي وان سلمنا انه لبيان المصرف فلذلك الاستحقاق
بصفة التشريك ايضا مقصود اعمالا بظاهر اللفظ لعدم التنافي بين المرادين ومنها حمل بعض
الشافعية قوله من ملك ذا رحم محرم على الاصول والفروع وانما كان بعيدا لصرفه اللفظ العام
عن بعض ما يتناوله من غير دليل فان قلت فما وجه ما ذهب اليه الشافعي اذا لم يكن هذا التاويل
صحيحا عندكم قلت لما دل الدليل على ان الرق لا يزول الا بالعتق قاس عتق الاصول والفروع على
وجوب النفقة اذ لا يجب النفقة عنده الا للاصول والفروع او بالحديث الصحيح الوارد في مسلم
لا يجزي ولد والده الا ان يجده عبدا فيشتريه فيعتقه اي يعتق بالشرا وقد وافق الخصم على
هذا او بالاية الكريمة في عتق الولد وهي قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون
وجه الدلالة انه تعالى ابطل اثبات الولدية باثبات العبودية فعلم انهما لا يجتمعان ومنها تاويل
بعض العلما البيضة والحبل في الحديث ببيضة الحديد وهي المغفر وحبل السفينة حيث قال صلى

الله

الله عليه وسلم السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده وانما اول
ذلك التاويل البعيد لما ورد في الحديث ان لا قطع في دون ربع الدينار والجواب ان المراد
بيض الدجاج ونحوه وساير الحبال وهي وان لم يكن ربع دينار ولكن اذا اعتاد وسرقة القليل
تجره الى الكثير فتقطع يده او كان هذا في بدا الاسلام ثم نسخ بربع الدينار ومنها شفع الاذان
الوارد في الحديث امر بلال بان يشفع الاذان ويوتر الاقامة قالت الحنفية معناه ان يشفعه
باذان ابن ام مكتوم وانما كان بعيدا لصرفه اللفظ عن العموم لان ابن ام مكتوم اذانه
قبل بلال كان في صلاة الصبح لا غير **قال المجمل ما لم يتضح دلالته فلا اجمال في اية
السرقة الى اخره اقول** المجمل لغة المجموع وجملة الشي جميعه ومنه اجمل الحساب اي
جمعه واصطلاحا ما لم يتضح دلالته اي ماله دلالة غير واضحة ليلا يرد عليه المهمل لانه يصدق عليه
انه لم يتضح دلالته اذ لا دلالة فيه ولا ايضاح وهذا الحد يتناول القول والفعل والمشترك
والمتواطي قوله فلا اجمال في اية السرقة تفريع على ما قدمه من تعريف المجمل اي لما كان المجمل ما
لم يكن دلالته على المقصود واضحة وهذه النصوص متضحة الدلالة فلا اجمال بيانه ذلك
ان اليد لغة من رووس الانامل الى المنكب حقيقة والقطع عبارة عن الابانة ايضا لغة فيد يطلق
اليد تارة ويراد الى الكوع وتارة الى المرفق وتارة الى المنكب والقطع يطلق على الجرح والابانة فكان
كل منها مجملا قلنا المسالة لغوية يكفي فيها النقل عن الثقات وهو ما ذكرنا وفعل الشارع مبين ان المراد
مما تناوله اللفظ لغة هو ذلك البعض وكذا لا اجمال في حرمت عليكم امهاتكم اي في التحريم المضاف
الى الاعيان مختار الجمهور عدم الاجمال فيه خلافا للكرخي وابي عبد الله البصري لنا انه لما كان
ان تحريم العين غير مراد لان التحريم انما يتعين بفعل المكلف فاذا اضيف الى عين من الاعيان يقدر الفعل
المقصود منه ففي الماكولات يقدر الاكل وفي المشروبات الشرب وفي الملبوسات اللبس وفي
الموطوات الوطي فاذا اطلق احد هذه الالفاظ سبق المعنى المراد الى الفهم من غير توقف فتلك
الدلالة متضحة قالوا يقدر لتعلق الحكم بالعين فيقدر الفعل وذلك الفعل ليس بمتعين فلزم الاجمال قلنا ذلك
البعض متعين عرفا بدلالة سبق الفهم وكذا في نحو وامسحوا برووسكم اذ الراس اسم لمجموع العضو المعروف
فان لم يثبت فيه عرف طارى فالمراد الكل واليه ذهب الامام مالك والباقلاني وابن جني فلا اجمال
وان ثبت عرف في اطلاقه كما هو مذهب الشافعي والقاضي عبد الجبار وابي الحسين من المعتزلة فلا اجمال
ايضا وذهب الحنفية الى ان الراس مجمل في حق المقدار ربينه فعله صلى الله عليه وسلم في حديث المغيرة
لمسح الناصية ان المراد قدر الربع من اي جهة كان والدليل على عدم ارادة الكل هو ان الباء اذا
دخلت الالة تعدي الفعل الى محله فيستوعبه كما اذا قلت مسحت راس اليتيم بيدي اي جميع
راسه ولا يلزم ان يكون بجميع اليد ومتى دخلت المحل تعدي الى الالة فيستوعبها دون المحل
كما في الاية فيراد بعض الراس ولا يجوز اقل ما ينطلق عليه اسم البعض لانه يغسل مع الوجه
فيكون مجملا في السدس والربع والثلث هكذا ذكره بعض الافاضل من غير زيادة وليس بشي
لان كون البعض مغسولا مع الوجه لا يقوم مقام المسح لان الترتيب واجب عند الشافعي وانما لم

يذكر ان التبعيضية مستفادة من البا لان كون البا للتبعيضية لم يثبت لغة وكذا قوله
لا نكاح الا بولي لا اجمال فيه لان المراد منه عرفا هو الصحة اي لا صحة لنكاح الا بولي وكذا
نحو قوله رفع عن امتي الخطا والنسيان مما ينفي صفة والمراد لازم من لوازمها وانما قلنا لا اجمال
فيه لان مثل هذا التركيب يدل على رفع المواخذة والعقاب ولو قطع النظر عن وجود الشرع
كما اذا قال السيد لعبده رفعت عنك الخطا اي لا اواخذك قالوا وجود الخطا واقع قطعا
فلا بد من تقدير فعل وذلك المقدر يحتمل امورا قلنا العرف يخصصه كما تقدم مرارا وكذا
لا اجمال في مثل لا صلاة الا بطهور ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب خلافا للقاضي ابو بكر وقد
علمت جوابه في قوله لا نكاح الا بولي ويظهر مما نقلنا ان المصنف لو قال مع الخلاف في الكل
كان اولى من وخالف قوم اذ المخالف في المسايل المذكورة اقوام مختلفون قال وانما
الاجمال في مثل القرا اقول اراد بمثل القرا كل لفظ مشترك تجرد عن القرينة
فانه مجمل يحتمل معنييه فان القرا موضوع تارة للطهر وتارة للحيض وكذا لفظ النور يحمل الاطلا
على الضو وعلى العقل وعلى الايمان وعلى القران وعلى ساير العلوم الشرعية فيتردد الذهن عند
سماعه لعدم المرجح وكذا الجسم صالح للاجسام المختلفة كالارض والسما وكلفظ المختار لا
انه قد قلب الالف من اليا المكسورة كان اسم فاعل او من المفتوحة كان اسم مفعول
وكذا بيده عقدة النكاح يحتمل الزوج والولي وعلى الاول حمله الشافعي ومالك على الولي لا ح ت
لكل منهما من الدليل وكذا الا ما يتلى عليكم قبل نزول حرمت عليكم الميتة والدم الى اخر المحرمات
لتردد الذهن في المحللات لكون الحكم على المستثنى منه بعد العلم بالمستثنى واخراجه وكذا
والراسخون محتمل لاحتماله الابتدا والعطف كما هو المشهور بين السلف والخلف وكذا قوله
صلى الله عليه وسلم لا يمنع احدكم جاره ان يضع خشبة في جداره لاحتمال عود الضمير الى الجار
والى احد واختار الشافعي رجوعه الى الجار لموافقته قانون اللغة من كون الضمير يعود
الى اقرب المذكور وللحديث الصحيح لا تحل لامري من مال اخيه الا ما اعطاه عن طيب نفسه
فالمعنى على هذا لا يمنعه وضع الخشبة على جدار نفسه اي لا يبطله وكذا زيد طبيب ماهر المتكلم
فيما هو محتمل عوده الى زيد والى طبيب وعلى ما اختاره الشافعي رضي الله عنه يعود الى طبيب
فيختص مهارة زيد في الطب وكذا الثلاثة زوج وفرد لاحتمال ان يريد المتكلم ان هذا العدد
يمكن اتصافه بالزوج والفرد فيكون القضية كاذبة وان يريد استمال اجزايه عليهما
فيكون صادقة والشراح خبطوا في تفسير هذا بل غلطوا قال والاصح وقوعه في
الكتاب والسنة اقول الجمهور على وقوع المجمل في الكتاب والسنة خلافا لداود لنا على
المختار الايات والاحاديث المذكورة له ان الاجمال بدون البيان لا يفيد ومعه تطويل
لا يقع في كلام البلغا فضلا عن الله وسيد الانبيا الجواب ان الكلام اذا ورد مجملا ثم
بين ونفصل اوقع عند النفس من ذكره مبينا ابتدا واجاب الامام في المحصول
عن هذا السوال بان الله يفعل ما يشا ولا يخفى انه ليس بجواب لان قوله مع البيان تطويل

بلا

٦٩

فلا فايدة بكونه مسلا عند المجيب ولا يرضى به عاقل فضلا عن محقق فاضل قال وان
المسمى الشرعي اقول قد يكون للفظ مسمى شرعي ومسمى لغوي فاذا صدر من الشارع حمل على المعنى
الشرعي وهو المختار اثباتا ونفيا والغزالي حمل في الاثبات دون النهي فانه مجمل وقيل يتعين في
الاثبات الشرعي وفي النهي اللغوي فلا اجمال لنا على المختار انه ظاهر في الشرعي لصدوره من
الشارع لانه انما بعث لتعريف الاحكام لا لبيان اللغات قالوا يصلح لهما فيكون مجملا قلنا
بل متضح بقرينة صدوره منه الغزالي في الاثبات ما ذكرتم مسلم لا في النهي اذ لو حمل على
الشرعي لدل النهي على الصحة وانما يدل على الفساد الجواب ليس المراد بالشرعي ما يكون
صحيحا شرعا بل ما يستفاد من الشرع تسميته بذلك الاسم صحيحا كان او فاسدا وقد تقدمت
المسالة في بحث الحقيقة والمجاز ولكن لم يذكر هناك تفاريع المسالة فاعادها لذلك ثم ان تعذر
الحمل على المعنى الشرعي حمل على المعنى اللغوي المجازي الشرعي مثاله قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت
صلاة الا ان الله احل فيه الكلام ولا يتعذر حقيقة الصلاة فيقال انه كالصلاة في اشتراط الطهارة
والنية رعاية لقصد الشارع بما امكن وقيل يحمل لتردده بين الصلاة شرعا وبين الدعا ويحمل على
اللغوي وهو الدعا والمختار هو الاول قال والمختار اللفظ المستعمل لمعنى تارة
ولمعنيين اخرى اقول اذا استعمل لفظ لمعنى تارة ولمعنيين اخرى على السوا وليس المعنى
الواحد المستعمل فيه احد المعنيين مجمل لوقوع التردد عند اطلاق اللفظ وهو اية الاجمال اما اذا
كان المعنى المستعمل فيه احد المعنيين الاخرين فلا اجمال لتعينه على كلا التقديرين والامر توقف
وقيل يعمل به ايضا لكثرة الفايدة قال البيان اخراج الشي من حيز الاشكال الى
حيز التجلي اقول البيان لغة مصدر بان اذا ظهر وانفصل واصطلاحا ما قاله المصنف
وهذا التعريف مختار الصيرفي واورد عليه اشكالا لان احدهما البيان ابتدا فانه لا اشكال هناك
حتى يخرج اللفظ منه ثانيهما لفظ الحيز مجاز والحدود تصان عنه الجواب عن الاول ان
البيان لا يقتضي اشكالا بالفعل بل يكفي توهم الاشكال وعن الثاني ان المجاز المشهور ملحق بالحقيقة
ويطلق البيان ايضا على الدليل الدال على ذلك الاخراج وعلى المدلول المبين ثم ليعلم ان المبين
نقيض المجمل فيعرف بمتضح الدلالة وكما ان المجمل يكون مفردا ومركبا على ما تقدم من الامثلة فكذلك
المبين وقد يكون في فعل وفيما سبق له اجمال وهو ظاهر وفيما لا اجمال فيه كقوله تعالى ابتدا
والله بكل شي عليم وانما يجب البيان لمن اريد فهمه واما اذا لم يرد فلا وجوب لخلوه عن الفايدة قال
والاصح انه قد يكون بالفعل اقول الجمهور على ان البيان يجوز ان يكون بالفعل وهو المختار
لنا انه صلى الله عليه وسلم بين مجمل الكتاب به مثل الصلاة والحج قيل بل انما بين بقوله صلوا كما
رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم قلنا ذاك دليل كون الفعل بيانا لان هذا القول لم يفد كيفية الحج
والصلاة بل احال معرفته على تتبع فعله ولنا ايضا ان الفعل ادل على البيان من القول لانه لا يحتمل
غير المقصود بخلاف القول ولهذا السعصم يقولون ليس الخبر كالمعاينة قالوا الفعل اطول
فلو بين به لزم تطويل تاخير الجواب لا نسلم انه اطول من القول اذ ربما يكون بيان

البيان ثم

الركنين على الوجه الاكمل اطول من الفعل بكثير ولين سلم لزوم تاخير البيان لا منع فيه انما النزاع
في تاخير البيان عن وقت الحاجة قال قلت اذا سلمت ان الفعل يكون اطول فقد حصل مقصود
الخصم فلا يجوز عند العلما ارتكاب التطويل قلت ذلك عند عدم اشتمال الاطول على فائدة وقد
بينا ان الفعل اولى من القول فيسقط السوال **قال وان المظنون يبين المعلوم اقول**
الحق ان البيان يجوز ان يكون مظنونا والمبين معلوما لنا ان البيان كالتخصيص فكما يجوز تخصيص
القطعي بالظني كخبر الواحد والقياس فكذلك يجوز بيان المعلوم اي ما كان متنه قطعيا بالمظنون
لان البيان يتوقف على وضوح الدلالة على قطعية المتن هذا ظاهر كلام الامام في المحصول
والتحقيق في هذا المقام ان المبين ان كان عاما او مطلقا فليشترط ان يكون بيانه اقوى لانه
يدفع العموم الظاهر والاطلاق وشرط الدافع ان يكون اقوى واما المجمل فلا يشترط ان يكون
بيانه اقوى بل يحصل بادنى دلالة لان المجمل لما كان محتملا للمعنيين على السوا فاذا انضم الى احد الاحتما لين
ادنى مرجح كفاه **قال وان المتقدم من المجملين عينه اقول** اذا ورد
عقيب مجمل فعل وقول يصلح كل منهما ان يكون بيانا فان اتفقا اي لم يزد مقتضى احدهما على الاخر
فان عرف المتقدم منهما فهو البيان لحصوله به قبل وجود الاخر والثاني يقع تاكيدا وان جهل
فالبيان احدهما وهو الذي تقدم صدوره وان لم يعلم فالاخر تاكيد وقيل ان كان احدهما ارجح تعين
للتاخير لان التاكيد لا يكون الا بالارجح قلنا ذلك في المفردات نحو جاءني القوم كلهم فان لفظ الكل في
الشمول والاحاطة ارجح من لفظ القوم واما في الجمل فلا يشترط ذلك فان الثانية وان كانت
اضعف الا انها باتضمامها تفيد زيادة تقرير في النفس **قال وان لم يتفق البيانان
اقول** ما تقدم كان فيما اذا اتفق القول والفعل اما اذا اختلفا فالقول هو البيان كما لو طاف
طوافين وامر بواحد فالمامور به هو الواجب على الامة وما فعله زائدا مندوب له او واجب عليه
ولا فرق بين تقدم القول وتاخره وقال ابو الحسين المتاخر ناسخ ايا كان ويلزمه نسخ الفعل
اذا كان متقدما كما اذا طاف طوافين وامر بواحد فقد نسخ عنا احد الطوافين وقد قدمنا غير مرة
ان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما **قال مسيلة تاخير البيان عن
وقت الفعل غير واقع وان جاز اقول** تاخير البيان عن وقت الحاجة جائز عند من
يجوز تكليف المحال لكنه لم يقع واما عن وقت الخطاب فالجمهور على خلافه خلافا للصيرفي والحنابلة
الكرخي يحتمل يمتنع تاخيره في غير المجمل اي في الظاهر اذا اريد به غير ظاهره كالعام الذي اريد
به بعض افراده ومثله قال ابو الحسين من المعتزلة لكنه اكتفى بالبيان الاجمالي مثل ان يقول
حين الخطاب هذا عام اريد به الخصوص وهذا مطلق اريد به المقيد وهذا الحكم سينسخ من
غير تفصيل والسيد ان الجبائي كابي الحسين الا في النسخ فانه لم يجوزه وقد اشار المصنف الى مذهب
الكرخي بقوله وثالثها يمتنع في غير المجمل وهو ماله ظاهر والى مذهب ابي الحسين بقوله ورابعها
يمتنع تاخير البيان الاجمالي فيما له ظاهر بخلاف المشترك والمتواطي والى مذهب الجبائي
بقوله وخامسها يمتنع في غير النسخ وقوله وقيل يجوز تاخير النسخ اتفاقا اشارة الى ما ذكره امام

الحرمين والغزالي من ان النسخ ليس محلا للخلاف وذهب بعضهم الى انه لا يجوز بيان بعض
دون بعض لان ذلك يوهم خلاف المراد لنا قوله تعالى فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى
فان ذي القربى عام في جميع الاقارب ثم بين ان المراد بنو هاشم وبنو المطلب دون بني
نوفل وبني عبد شمس ولا بيان حين الخطاب لا تفصيلا ولا اجمالا اذ لو وقع لنقل ولنا ايضا
اقيموا الصلاة واتوا الزكاة اذ الصلاة بين جبريل حقيقتها وكيفيتها للنبي صلى الله عليه وسلم
ثم هو بين للناس تدريجا وكذلك الزكاة وكذلك السرقة حين الخطاب لم يذكر النصاب ولا الحرز
للمانع لو جاز تاخير البيان عن وقت الخطاب فاما الى مدة معينة تحكم او الى الابد يلزم التكليف مع
عدم الفهم الجواب الى مدة معينة يعلمها الله تعالى فلا تحكم يفعل ما يشا قالوا الخطاب
توجيه الكلام نحو المخاطب للافهام فيكون بدون البيان تكليفا بالمحال لعدم امكان الاطلاع ع
على مقصود المتكلم به ونه الجواب ان المخاطب لم يطلب منه الفعل ليلزم ما ذكرتم
وحين الطلب لا بد من اقتران البيان وفايدة الخطاب بدون البيان توطين النفس على ما يرد بعد
من البيان كما هو شان المجمل والمفصل اذ ذكر الشي مجملا ثم مفصلا اوقع عند النفس قال الكرخي
ظاهر واريد به غيره من غير بيان يوقع في غير المراد بخلاف المجمل فانه يتوقف فيه
الجواب ما تقدم من الايات والاحاديث ابو الحسين البيان الاجمالي يدفع الوقوع في غير
المراد لانه اذا قال هذا العام مخصوص يتوقف المخاطب في العمل الى الوقوف على المخصص
الجواب هو الجواب المتقدم الجبائي الاخلال انما يحصل في غير النسخ اما النسخ فانه
دفع للحكم او بيان انتهائه عن جميع المكلفين فلا يقدح اجماله في المراد لان الكل مخاطبون الى حين
النسخ وبعده لا خطاب مع احد بخلاف التخصيص مثلا فانه قبل المخصص لو جوز تاخيره على ما زعمتم
يقع الشك في كل فرد فلا يتوجه التكليف الى احد وبها استدل من قال ان النسخ ليس محلا للخلاف
الجواب ان التخصيص يوجب الشك في كل فرد على البدل والنسخ يوجب الشك في الجميع
اذ في كل زمان بل في كل ان يحتمل النسخ عن الجميع فيكون تاخير البيان في النسخ بالمنع اجدر **قال وعلى
المنع المختار انه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تاخير التبليغ
الى الحاجة اقول** القائلون بعدم جواز التبليغ عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز تاخير النبي صلى الله
عليه وسلم التبليغ الى الحاجة مختار المصنف وهو المختار انه يجوز لعدم فوات مقصود مع انه ربما كان ي
في التاخير مصلحة ظاهرة له دون غيره قالوا قال تعالى بلغ ما انزل اليك والامر للوجوب
قلنا ممنوع كونه للوجوب ولو سلم لا نسلم الفور ولو سلم مختص بالقران بقيد ما انزل اليك فسقط
لهذا التقرير قول من قال من الشراح لا يتجه فرق بين القران وغيره وعلى المنع يبقى الخلاف في
مسيلة اخرى وهي انه لما جاز عندنا تاخير البيان من الشارع وقت الخطاب يجوز تاخير اسماعه
مع وجوده اولى وانما من منع المسيلة الاولى اي عدم البيان فقد اختلفوا في جواز تاخير اسماع
البيان الموجود والمختار على المنع في تلك المسيلة الجواز هنا لان تاخيره مع وجوده اقرب من
تاخيره مع عدمه وايضا لو لم يجز لم يقع لكنه واقع عنه ان فاطمة رضي الله عنها سمعت يوصيكم

الله ولم ينسخ قوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبيا لا نورث واعلم ان عبارة المصنف
محتملة لان الكلام في المخصص الموجود مع تاخير اسماعه لا عدم اسماعه للمكلف الموجود لكون
معنى الكلام يجوز ان لا يعلم ذات المخصص ولا وصف كونه مخصصا فانه كلام مخالف للكتب
المعتبرة قليل الجدوى **قال النسخ اقول** النسخ لغة يطلق على المعنيين الازالة والنقل فقيل بالاشتراك
فيهما وقيل حقيقة في الازالة مجاز في النقل لعلاقة اللفظ الملزوم على اللازم اذ الازالة
يلزمها النقل وقيل بالعكس لعلاقة اطلاق اللفظ اللازم على الملزوم ولا يتعلق بهذا المعنى غرض اصولي
وفي عرف الشرع رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر فيخرج الاباحة الثابتة قبل الشرع اذا رفعت
بدليل شرعي لعدم كونها حكما شرعيا ويخرج الرفع بالموت والجنون والنوم لعدم كونها دليلا
شرعيا وقوله متاخر احترازا عن المقارنة كما اذا قال صم هذا الشهر سوى يوم الجمعة
او صم الى اخر الشهر فانه لا يسمى نسخا فان قلت الكلام بآخره فما لم يتم كلامه لا يثبت حكم حتى
يكون له رفع لتحترز عنه قلت الامر كذلك ولكن الحدود نصا نص عما يوهم خلاف المقصود وما
ذكرناه يدل صريحا وان كان بالتامل يعلم ان ذلك غير وارد والمراد بالحكم ما هو صفة فعل المكلف
كالوجوب والحرمة لا خطاب الله فلا يرد ان الحكم قديم فلا يمكن رفعه لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه واجيب **ايضا** بان المراد من رفعه رفع تعلقه وفيه تعلق لا يخفى وقيل النسخ بيان
انتهاء الحكم الشرعي ولم يقبله المصنف لانه يرد عليه النسخ قبل التمكن من الفعل اذ لا انتهاء بوجه
وليس بشي لانه داخل في الحد المذكور لانه اذا ورد نص دال على الوجوب ثم نسخ قبل التمكن فقد
بين انتهاؤه والحق ان الفرق بينهما مثلا زمان لانه اذا رفع تعلق الحكم فقد بين انتهاؤه واذا
بين انتهاؤه فقد رفع تعلقه ثم قول المصنف خطاب يخرج عنه فعله صلى الله عليه وسلم
مع كونه ناسخا وربما **كان** بانه يعلم منه بالطريق الاولى لان دلالة القول على
النسخ اقوى من الفعل ويخرج ايضا الاجماع على احد القولين فانه يلحق القول الآخر
بالعدم مع انه ليس بنسخ اذ لا نسخ بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ولا حاجة اليه لان الاجماع
اذا انعقد على حكم يكون سنده ناسخا لا هو فالاجماع دليل على وجود الناسخ وبعض الفضلا
في شرح المنهاج لم يهتد الى هذا الجواب فقال يقدر محذوف في الحد اي بطريق شرعي
عند الاجماع ثم قال انما اشترط في الناسخ ان يكون متراخيا لئلا يكون الكلام متنافيا
وانت تعلم ان كل نسخ يلزمه التناقض بل لا يعقل نسخ الا اذا كان احد الدليلين منافيا
للآخر فكيف يصح تعليل عدم التراخي باستلزامه التناقض وقد ذكرنا فائدته في صدر البحث
قوله فلا نسخ بالعقل تفريع على قوله بخطاب قوله وقول الامام من سقط رجلاه نسخ
غسلهما مدخول يريد ان سقوط الرجلين ليس بخطاب حتى يكون رفع الغسل نسخا والحق ان
الامام لما عرف النسخ بانه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم كما هو قائل بان سقوط الرجلين
ليس نسخا مصطلحا ولا وجه لمؤاخذة مثل ذلك الامام بما تسامح فيه بعد ظهور مراده
قال ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن اقول النسخ اما للتلاوة والحكم

اولاحدهما والكل جايز عندنا وخالف بعض المعتزلة في جواز الثلاثة لنا ان تلاوة اية مثلا حكم من
الاحكام وما يدل عليه حكم اخر ولا تلازم بين الحكمين فيجوز نسخهما ونسخ كل منهما منفردا والعدم المانع
ولنا الوقوع ايضا وهو دليل الجواز اما نسخهما فلما روت عائشة رضي الله عنها كان فيما انزل عشر رضعات
محرمات وقد نسخ لفظه وحكمه واما نسخ التلاوة مع بقا الحكم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله فالحكم ثابت وان خصص بالاحصان واما نسخ الحكم مع بقا التلاوة فعدة المتوفى
عنها زوجها بالحول مع بقا اللفظ معروفا قالوا قال الله تعالى لا ياتيه الباطل فلو نسخ لتطرق اليه البطلان
قلنا الضمير لجميع القرآن ولو سلم فالنسخ ليس مستلزما للبطلان اذ هو رفع الحكم بدليل متراخ قالوا لو
نسخ لفات مقصود الانزال قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يكون فائدته الابتلا او الاعجاز او ثواب
التلاوة حيث كان النسخ للحكم وحده **قال والفعل قبل التمكن اقول** الجمهور على جواز
النسخ قبل التمكن من الفعل مثلا ان يقول الشارع حجوا هذه السنة ثم قبل دخول الوقت او
بعد الدخول وقبل وقت مضي يسعه الفعل يقال لا تحجوا خلافا للصيرفي منا والمعتزلة لنا انه قد
ثبت ان توجه التكليف انما هو قبل وقت الفعل فيجوز رفعه بالنسخ كما يرتفع بالموت لا يقال سواء
ان الحكم كان ثابتا قبلهما وفيه نظر لان التكليف مقيد لعدم الموت عقلا فلا رفع في الموت والحق ان
الدليل على وقوع النسخ قبل التمكن هو حديث نسخ الصلوات ليلة الاسرا ولنا ايضا ان مقصود الشارع
اما الاعتقاد والعمل بموجبه او الاعتقاد وحده لحصول الابتلا في الصورتين واذا جاز ان يكون
الاعتقاد مقصود الشارع لجواز النسخ قبل التمكن ظاهر بل نقول الاعتقاد اقوى من العمل لاحتمال
سقوطه بعذر كالاقرار في الايمان اذا كان قلبه مطمئنا وسقوط الصلاة والصوم بالاعذار
ومما يؤيده نزول المتشابه على القول بان الله مختص بعلمه اذ لا فائدة في الانزال سوى
الاعتقاد هذا وقد ذهب الجمهور الى ان قصة ذبح الخليل ولده من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل
وجه الاستدلال انه لو لم يكن مامورا بذبح ولده لما احتيج الى الفدا لانه ترك الواجب قطعا
وايضا لو لم يكن واجبا لما جاز له الاقدام عليه والاشتغال بمقدماته والحق ان هذه القصة
ليست من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل للقطع بانه تمكن من الذبح لولا المانع من الخارج
واما القول بانه نسخا قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك ولهذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو
متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينعطف على متقدم سابق قالوا ان
كان مامورا به في ذلك الوقت فقد توارد النفي والاثبات وان لم يكن فلا نسخ **الجواب**
ان الوقت الذي قبل التمكن ذو جزء فالاثبات في بعض والنفي في بعض اخر فلا تنافي
هذا خلاصة الكلام في هذه المسالة والله اعلم **قال والنسخ بقران لقران الخ** اتفق القايلون
بجواز النسخ على جواز نسخ القرآن بالقرآن كنسخ العدة بالحول باربعة اشهر وعشر وكذا نسخ
الخبر المتواتر بالمتواتر والاحاد بالاحاد والاحاد بالمتواتر لانه اولى واختلفوا في نسخ
المتواتر بالاحاد فالجمهور على عدم جوازه وقد عرفت من هذا التقرير ان عطف المصنف
هذه المسالة على ما قبلها ليس بمرضي لانه تعطي منه ان نسخ القرآن بالقرآن مختلف فيه

وليس كذلك بل مناط الخلاف هو هذا القسم الاخير لنا ان الاحاد مظنون والمتواتر قطعي فلا تعارض
بين مظنون وقطعي قالوا ثبت نسخ المتواتر في عصره بالاحاد اذ التوجه الى بيت المقدس كان متواترا ترا
وقد صح انه لما حولت القبلة نادى منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتحويل فاستدار اهل مسجد
قبا وغيره الى الكعبة فقد نسخ المتواتر بالاحاد قلنا خبر القران اذا احتفت بها القراين يصير قطعيا
ونداء المنادي من هذا القبيل لان العقل قاطع بان نداءه على رؤوس الاشهاد والنبي بين اظهرهم
لا يكون الا بامره قالوا كان يبعث الاحاد في الوقايع وتبليغ الاحكام بعد
تقررها فيبلغ خلافها عندهم الجواب ما تقدم ان تلك الاخبار محفوفة
بالقراين تكون قطعية قالوا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
منسوخ بقوله صلى الله عليه وسلم كل ذي ناب حرام وهو خبر احاد
واذا جاز نسخ القران به ففي الخبر المتواتر اجدر قلنا لا نسخ هنا اذ التقدير
لا اجد الان ولا ينافي الوجود وتحريم في المستقبل والحديث انما حرم ابتداء ما كان
حلالا بالاباحة الاصلية فلم يرفع حكما شرعيا يكون نسخا قوله والحق لم يقع الا
بالمتواتر اشارة الى ان الحق جواز نسخ المتواتر بالاحاد عقلا غايته انه لم يقع وهذا
ضعيف ومخالف للجمهور ولانهم لم يجوزوه فان قلت ما الفرق بين التخصيص
والنسخ حيث جوزوا التخصيص القطعي بالمتواتر ولم يجوزوا نسخه به قلت
الفرق ان التخصيص بيان ان المخرج لم يكن داخلا في مراد المتكلم فهو في الحقيقة
دفع كما تقدم في بابه والنسخ رفع وابطال لما كان ثابتا والوجدان حاكم بان
المبطل لا بد وان يكون اقوى او مساويا بخلاف الدفع فانه يحصل بادنى مانع
قال قال الشافعي وحيث وقع السنة فمعها قران وبالقران فمعها
سنة عاضدة له اقول المنقول عن الشافعي في جواز نسخ القران
بالسنة وبالعكس قولان المنع والجواز واطبق المتاخرون من اصحابه على الجواز
وهو المختار لما نقل في اول الفصل من الادلة ثم قال المصنف قول الشافعي
في المسالتين مقيد بقيد غفل عنه الناقل وهو ان السنة اذا نسخت القران فمع تلك
السنة قران يعضده وكذا مع القران الناسخ سنة عاضدة تبين توافق الكتاب
والسنة وما اختاره ليس مختار الشافعي بل استنبط من كلامه وليس هذا
الاستنباط بشي اما اولا فلان الكتاب نسخه للكتاب وحده عند الشافعي
وجميع من قال بجواز النسخ فاذا وجد مع السنة الناسخة اية يصلح ان يكون
ناسخا فالنسخ يستند اليها لا الى السنة وما الفايدة في ان يقال السنة ناسخة
والقران يعضده فلم لا يكون القران ناسخا ابتداء وكذلك القران الناسخ
للسنة ينسخه ابتداء اذ هو اقوى لانه وحي متلو معجز والسنة وان تواترت
لا تبلغ رتبته اتفاقا واما ثانيا فان كلام الشافعي في الرسالة على ما نقلوه ليس الا ان

قال فان قال قايل يريد الخصم هل ينسخ السنة بالقران قيل لو نسخت السنة بالقران كان للنبي
سنة تبين ان سنته الاولى منسوخة بسنته الاخيرة حتى تقوم الحجة على الناس بان
الشي ينسخ بمثله هذا اخر كلام الشافعي وليس في هذا انه قوله المختار لانه يصلح ان يكون
تعليلا لقوله الذي لم يوافق عليه اصحابه بل يجب حمله على هذا القول لان قوله حتى تقوم الحجة
على الناس بان الشي ينسخ بمثله غير مستقيم لان نسخ الشي بمثله في نسخ السنة بالسنة مثل قوله
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي
الا فادخروها وكذلك نسخ التقا الختانين لحديث الما من الما كثير فالحجة في ذلك قايمة قال
الغزالي رحمه الله في المستصفى بعد نقل كلام الشافعي قلنا هذا ان كان في جوازه فلا
يخفى انه ليس في القران وجوب التحول الى الكعبة وان كانت التوجه ثانيا الى بيت المقدس
بالسنة وكذلك عكسه ممكن وان قال لم يقع فقد نقلنا وقوعه والحاجة الى تقدير سنة خافية
منه رسمنا اذ لا ضرورة في هذا التقدير وانما نقلنا كلام الغزالي لان بعض الشراح يتبجح بان المصنف
تفرد من كلام الشافعي ما لم يفهمه احد قبله فكم من عايب قولا صحيحا وافته من الفهم السقيم
قال وبالقياس الى اخره اقول قد اختلف في جواز النسخ بالقياس
قيل يجوز مطلقا وبه قال المصنف لان الناسخ في الحقيقة هو النص الذي يستند اليه القياس
وقيل لا يجوز مطلقا لان النص اقوى من القياس لكونه اصلا في الجملة وقيل ان كان جليا
يصلح والا فلا لضعفه والجلي ما قطع فيه بنفي الفارق بين الاصل والفرع وقيل ان كان
في زمنه عليه الصلاة والسلام والعلة منصوصة جاز النسخ به لقوته بعلته المنصوصة والا ما
فلا بل له وان لم يكن منصوصة فلا يجوز لضعف القياس او بعد زمنه فلا نسخ لحكم بعده قال ابن
الحاجب القياس المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلان ما قبله ان كان قطعيا
فلا ينسخ بالمظنون وان كان ظنيا فلا بد وان يكون القياس راجحا عليه اذ لو كان مرجوحا
او مساويا لم يقدم عليه واذا كان راجحا فالدليل الاول لم يبق معمولا به اذ شرط العمل
به رجحانه واما انه لا ينسخ فلان الذي بعده اما قطعي او ظني وشرطه ان لا يعارضه قطعي
او ظني راجح واما المقطوع فينسخ بالمقطوع في زمنه وبعده يظهر انه كان منسوخا بنسخ
حكم اصله اما المصنف فقد جوز ان ينسخ بقياس اجلى وفاقا للامام الرازي والامدي اكتفى
بالمساوي والحق ما ذهب اليه الامدي اذ الناسخ في الحقيقة هو النص الذي استند اليه
القياس والنص ينسخ بالمساوي اذا تاخر عنه قال ونسخ الفحوى دون اصله
وعكسه على الصحيح اقول الفحوى عبارة عن مفهوم الموافقة كما تقدم واصله منطوق
اللفظ ثم نسخهما معا جايز اتفاقا ونسخ الاصل دون الفحوى جايز ايضا عند الجمهور
واما نسخ الفحوى دون الاصل فنفاه الجمهور واختاره القاضي حسين من المعتزلة وهو
مختار المصنف لنا على جواز نسخهما من الادلة فان الفحوى تابعة للاصل والفحوى وعلى
جواز نسخ الاصل مع بقا الفحوى مثل انتفا تحريم التافيف مع بقا حرمة الضرب ان

الاصل ملزوم والنحوي لازم ولا يلزم من انتفا الملزوم انتفا لازمه وعلى عكسه
وهو نسخ النحوي بدون الاصل ان النحوي والاصل معنيان متغايران فيجوز رفع كل منهما
بدون الاخر وفيه نظر لان احد المتغايرين اذا كان لازما للاخر لا يمكن رفعه بدون الاخر
لامتناع بقا الملزوم بدون لازمه بخلاف عكسه فان بقا اللازم بدون ملزومه واقع
واما النسخ بالنحوي فعليه الاتفاق بنا على انه ليس بقياس كما سبق في بحث المفاهيم واعلم
ان قول المصنف الاكثر ان نسخ احدهما يستلزم نسخ الاخر كلام باطل لانك تحققت ان النحوي
لازم والاصل ملزوم ورفع الملزوم ورفع الملزوم لا يستلزم رفع الملزوم اللازم على ما حققنا
ولبعض الشراح هنا كلام عجيب وهو انه لما نقل عن بعضهم ان نسخ الاصل يستلزم نسخ النحوي
لانها تابعة له دون العكس فلا يتضمن نسخ النحوي نسخ الاصل قال واعلم ان هذا التعليل يشكل بقولهم
اذا نسخ الوجوب بقي الجواز وكانه توهم ان الجواز تابع للوجوب وقد حققنا في بحث الاحكام ان الوجوب
والجواز بمعنى الاباحة الماخوذة من خطاب الشارع ضدان لا يجتمعان وبمعنى البراة الاصلية
ليس حكما شرعيا فلا اشكال **قال ونسخ المخالفة وان تجردت عن اصلها لا الاصل دونها**
اقول يجوز نسخ مفهوم المخالفة مع الاصل اتفاقا ويجوز نسخ المفهوم دون الاصل لا العكس
لانها تابع ضعيف لا استقلال له بدون الاصل وقيل يجوز لان رفع الملزوم لا يقتضي رفع اللازم
الجواب ان اللزوم هنا ليس عقليا كما في النحوي ولهذا لم يقل كثير من العلما لما ذكرنا من الضعف
لتجز النسخ بها عند الجمهور **قال ونسخ الانشا واما اذا كان بلفظ الخبر اخره اقول**
من قال بجواز النسخ يقول بجوازه في الانشا من غير خلاف اذا كان بلفظ الانشا واما اذا
كان بلفظ الخبر اي يكون صورة اللفظ خبرا ومعناه انشا مثل وقضى ربك ان لا تعبدوا الا
اياه وقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين وكذلك عند الجمهور لان مدار الاحكام
الشرعية على المعنى دون اللفظ وكذا اذا قيد الانشا بالتابيد مثل صوموا ابدا وكذا اذا
قال بلفظ الخبر مثل الصوم واجب ابدا خلافا للشيخ ابن الحاجب فيما اذا كان قيد التابيد مع الخبر
لنا على الاول وهو الانشا المقيد بالتابيد انه لا دلالة للتابيد على جميع اجزا الزمان لا يزيد
على النص على تلك الاجزا ومع التنصيص جائز مثل ان يقول صم غدا ثم تقول لا تصم واذا جاز فيما هو
نص ففي الظاهر اولى قالوا يوجب البدو التناقض والشارع منزه عنهما قلنا لا تناقض بين
ايجاب الدوام وبين عدم دوام الايجاب انما التناقض بين ايجاب الدوام وعدم دوام ايجابه
لان رفعه وسلبه فتامل وعن الثاني وهو ما اذا كان الوجوب في صورة الخبر ان ذلك الخبر انما دل على
الوجوب لانه في معنى الانشا وقد برهنا على جوازه في الانشا قالوا قوله صوموا ابدا الابد قيد الفعل
وقوله الصوم واجب ابدا قيد للوجوب والوجوب المقيد بالابد لا يمكن رفعه بخلاف الفعل المقيد به
هذه خلاصة ما ذكره المولى المحقق في شرحه وفاقا لابن الحاجب وفيه نظر لان الشارع لو قال صوموا
غدا واجب عليكم ثم قال رفعت صومه كان نسخا لم يخالف فيه احد اذا كان معناه الانشا على ما ذكره
ابن الحاجب في بحث نسخ الخبر واما ان الابد مقيد للوجوب في المثلة المذكورة فلا يفيد شيئا لان النسخ

انما يتوجه الى الوجوب الذي هو حكم لا الى فعل المكلف فاذا صح توجهه اليه في الزمان المنصوص
كالغد مثلا ففي غير المنصوص بالطريق الاولى **قال ونسخ الاخبار بايجاب الاخبار بنقيضها**
اقول نسخ الخبر له صورتان احداهما انتفاعه بان يكلف الشارع احدا بان يخبر عن شي
مثل قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون الى اخر السورة ثم ينسخه وهذا يقع على وجهين
اما ان يرفعه مطلقا او يرفعه بان يكلفه الاخبار بنقيضه مثل ان يقول له قل ان زيدا قايم ثم يقول
قل انه ليس بقايم وفي هذا الثاني خلاف المعتزلة بنا على اصلهم الفاسد في الحسن والقبح العقليين
لان احدهما كذب وقد علمت فساد مقالتهم الثانية نسخ مدلول الخبر فان لم يقبل التغيير مثل
وجود الباري وحدوث العالم فلا يجوز نسخه اتفاقا وان قبل مثل ايمان زيد وكفره فالجمهور
على عدم جوازه ايضا وهو مختار الامام المحقق امامنا الشافعي رضي الله عنه وارضاه ومن
ذهب الى جوازه خصه بغير الماضي لان نسخه غير معقول وتمسكهم ان الشارع اذا قال
انتم مامورون بصوم عاشورا مثلا يجوز نسخه والجواب ان المنسوخ هو الوجوب المستفاد
من الامر السابق او ان هذا الكلام من الشارع انشا وان كان صورته خبرا واما مضمون قوله
انتم مامورون فلم يتوجه اليه نسخ **قال ويجوز النسخ ببدل اثقل او بلا بدل**
اقول النسخ ببدل اخف او مساو لا خلاف فيه انما الخلاف ببدل اثقل او بلا بدل والمختار جواز
لنا على الاول ان فعله تعالى لا يعلل ولا يتبع مصلحة العبد فيجوز ان ينسخ الاخف بالاثقل ولو سلم فلعل
المصلحة في الاثقل اذ هي اعم من الدنيوية والاخروية وايضا الوقوع دليل الجواز وقد نسخ صوم
عاشورا برمضان وقد نسخ التخيير بين الصوم والفدية في قضا صوم رمضان بايجابه ولا
شك انه اثقل من التخيير قالوا النقل من الاخف الى الاثقل بعيد عن المصلحة فلا يصدر
عن الحكيم قلنا اولا منقوض باصل التكاليف وثانيا ربما علم الله المصلحة في ذلك مع خفائها
علينا وثالثا ان رعاية المصلحة اصل قد ابطلناه قالوا قال تعالى نات بخير منها او مثلها والاثقل
ليس خيرا ولا مثلا قلنا خير باعتبار الثواب اذ الاجر على قدر النصب كما يختار الطبيب
الدوا المر للمريض مع وجود اطعمة شهية قالوا قال تعالى يريد بكم اليسر قلنا في تلك القضية الخاصة
ولو سلم عمومه فاليسر باعتبار الحساب المبني على كثرة الثواب وهو بالاثقل اليق وعلى الثاني وهو
النسخ بلا بدل فلان رعاية المصلحة غير واجبة كما تقدم وان قيل بها فلعل المصلحة في عدم البدل
وايضا لو لم يجز لم يقع وقد وقع اذ الصدقة بين يدي النجوى نسخت بلا بدل وادخار لحوم الاضاحي
نسخ بلا بدل قالوا قال تعالى نات بخير منها قلنا دعاك عدم نسخ البدل خيرا بل هو الظاهر في الكل
وقد اشار المصنف الى انه جايز لكنه لم يقع على ما اشار اليه الامام المحقق الشافعي رضي الله عنه والحق انه
الخلاف لفظي اذ القائلون بالنسخ بلا بدل لم يريدوا انه اذا نسخ ولم يات من الشارع نص يدل على حكم اخر
يبقى فعل المكلف خاليا عن احد الاحكام الخمسة بل ارادوا ان النسخ يقع على وجهين اما ان يثبت بنص
من الشارع بدله كما في نسخ العدة بالحول باربعة اشهر وعشر وكما في نسخ الحبس في البيوت
الى الموت في حد الزنا بالرجم واما ان ينسخ الحكم المستفاد من النص ويرجع الامر الى ما كان عليه قبل ورود

ذلك النص كما في وجوب الصدقة بين يدي النجوى وحل المباشرة بعد الفطر على ما كان عليه الامر
قبل فالحاصل ان النسخ يستلزم الانتقال من حكم شرعي الى حكم اخر شرعي وهذا متفق عليه
واما ان مراد الشافعي ان كل ما وقع من النسخ فلا بد وان يكون بدل له مستفادا من نسخ اخر فكلا وحاشا ٥
من جلالة قدره ان يرتكب شيئا من ذلك **قال مسئلة النسخ واقع عند كل
المسلمين اقول** كان الاولى ذكر هذه المسئلة في صدر البحث حيث ذكر الجواز لينتظم الكلام بقوله
الاجماع من اهل القبلة على ان شرعنا ناسخ للشرائع قبلنا والنسخ في القران والاحاديث اكثر من ان تحصى
فان قال انه ذلك تخصيص بحسب الازمان لا نسخ فالخلف معه لفظي وان انكر اصل النسخ فهو مباهت لا يعرض عنه
والمختار ان حكم الاصل اذا نسخ لا يبقى حكم الفرع بعده واذا ابطل الا يبقى هل يسمى نسخا له ام لا فقال زاد بن والى
عليه وليس بنسخ اليه جنح الشيخ ابن الحاجب وتبعه المصنف والامر فيه سهل لانه نزاع لفظي لنا على المختار
ان حكم الاصل انما نسخ لعدم اعتبار علة الاصل في نظر الشارع وعلة حكم الاصل هي علة ثبوت الحكم في الفرع والمعلول
لا يبقى له بدون علته قالوا الدلالة باقية وانما زال حكم الاصل وحكم الفرع مبني على الدلالة كما ذكرتم
في نسخ المنطوق مع بقاء الفحوى **الجواب** ان الزايل ليس الا حكم الاصل مع الحكمة المعتبرة
ولا وجود للحكم في الفرع بدون تلك الحكمة ولا كذلك المنطوق مع الفحوى اذ لا يشك احد في ان
رفع تحريم التافيف لا يقتضي رفع تحريم الضرب اذ الاضعف لا يستتبع الاقوى وما نحن فيه
ليس كذلك لمساواة الاصل والفرع في العلة المعتبرة **قال وان كل شرعي يقبل النسخ اقول**
المختار جواز نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالي رحمه الله وللمعتزلة لنا ان اصل التكليف غير واجب
عقلا فيجوز رفع كله كما يجوز رفع بعضه الغزالي رفع جميع التكاليف مستلزم لنقيضه لان رفع الجميع
يستلزم وجوب معرفة النسخ والناسخ وهو تكليف وكل ما استلزم نقيضه فهو باطل والا يلزم
اجتماع النقيضين **الجواب** يعرف الناسخ والنسخ ابتداء ثم نعلم ان لا تكليف عليه وبه تم
مطلوبنا لان وجوب معرفة النسخ والناسخ مطلق لم يتقيد بدوام والمطلق يصدق بوقوعه مرة
كما اذا قلت زيد ضاحك بالفعل فانه يصدق بوقوع الضحك منه مرة والمعتزلة لما كان حسن الفعل
وقبحه ذاتيين عندهم فمثل معرفة الله تعالى لا يجوز نسخه عندهم وقد ابطلنا ذلك الاصل في بحث
الاحكام **قال والمختار ان الناسخ قبل تبليغه اقول** الحكم الذي بلغه جبريل ولم يبلغه
رسول الله صلى الله عليه وسلم هل يكون ناسخا في حق الامة قبل علمهم فيه خلاف والمختار عدمه
قبوله لنا لو ثبت لادى الى وجوب وحرمة في محل واحد بيانه ان الحكم المنسوخ اذا كان وجوبا
والناسخ حرمة فلو ترك العمل بالاول اثم لانه ترك الواجب والفرض ان العمل به حرام
وايضا لو عمل بالثاني وهو واجب قبل العلم به وهو معتقد عدم شرعيته اثم وايضا لو ثبت
حكمه قبل تبليغ الرسول لثبت قبل تبليغ جبريل اذ هما سوا في عدم علم المكلف بوجود الناسخ قالوا ١
علم المكلف ليس بشرط لانه اذا بلغه الى مكلف واحد فانه يثبت في حق جميع المكلفين **الجواب**
ان العلم وان لم يكن شرطا لكن التمكن من العلم شرط وهو شرط التكليف ولما كان الامتثال
مع عدم التمكن من العلم محالا ذهب بعضهم الى انه يثبت بمعنى الاستقرار في الذمة مثل وجوب الصلاة

علي

على النائم والفرق ظاهر **قال اما الزيادة على النص قول** زيادة عبادة مستقلة مثل صلاة
سادسة ليس بنسخ عند من يعتد به وقيل نسخ لانه يبطل اسم الوسطى مع وجوب المحافظة عليها قلنا
يبطل الاسم والمحافظة على المسمى هو الحكم الشرعي وهو باق واما زيادة ... او شرط
ما هو نسخ ذكر المصنف انه ليس بنسخ خلافا للحنفية قال ومثار الخلاف شي واحد وهو ان الزيادة
هل ترفع حكما شرعيا او لا عند القائلين نسخ لصدق حده عليه وعند المانعين لا دفع فلا نسخ وعليه
يبتني الفروع عند الفريقين ثم التحقيق في هذا المقام ان العلة لكونه نسخا لما كان رفع الحكم
الشرعي فالحكم بان الزيادة مطلقا عند الشافعية ليست بنسخ غير مستقيم لان الشافعي
لما قال ان مفهوم المخالفة حجة ونفى الزكاة عن المعلوفة فلو جاء النص بوجوب الزكاة عن
المعلوفة كان ناسخا لذلك الوجوب قطعا والزيادة على الركعتين في صلاة الفجر لما كانت محرمة
فلو جاء النص بزيادة ركعة اخرى فيها كان نسخا لتلك الحرمة وهي حكم شرعي قطعي وحيث لا يرفع حكما
شرعيا مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين بخرجا النص بالشاهد واليمين فلا نسخ
فان قيل مفهوم الاية ان الاستشهاد منحصر في رجلين ورجل وامراتين ويلزم منه نفي الغير
قلنا انه غير مطلوب واما انه غير صحيح فلا ولو كان ذلك مفهوما من الاية ما قضى رسول الله صلى
الله عليه وسلم بشاهد ويمين هذا حكم الزيادة واما النقص في العبادة مثل اسقاط ركعة من الفجر
او اشتراط الطهارة في حكم المصنف بان الخلاف فيه كالخلاف في الزيادة يريد ان الصحيح انه
ليس بنسخ وقد علمت الحق هناك وهنا ايضا كذلك الا ان في النقصان لم يرفع حكم شرعي فيكون
نسخا فان قلت اذا نسخ الركعتان من الظهر مثلا يجوز فعلهما فقد ارتفع الوجوب الى الحرمة فيكون
نسخا قلت نسخ ولكن للجزء وهما الركعتان اللتان نقصتا لا الباقيتان فان وجوبهما هو الوجوب
الثابت بالدليل الاول وقيل نقص الجزء نسخ لتلك العبادة دون الشرط وقيل الشرط المتصل
نسخ دون المنفصل والحق ما قدمناه **قال خاتمة يتعين الناسخ بتاخره ٥
اقول** لمعرفة الناسخ طرق بعضها صحيحة وبعضها فاسدة فمن الاولى نص الشارع عليه
بان يقول هذا ناسخ لذاك اما صريحا كالمثال المذكور واما يلزم منه مثل ان يقول كنت
نهيتكم عن الشي الفلاني فافعلوه وبالعلم بالتاريخ مثل ان يكون احد النصين مورخا بغزوة
بدر والاخر بغزوة تبوك او بالاجماع على تقدم احدهما وتاخر الاخر وبقول الراوي العدل
الثقة هذا متقدم على ذاك ومن الطرق الفاسدة قول الراوي صحابيا كان او غيره هذا ناسخ
لذاك وربما قال له اجتهادا ولا يجب على مجتهد اخر اتباعه ومنها حداثة سن الراوي لانه لا يلزم
ان يكون مرويه ناسخا للمروي من هو اسن منه لانه ربما سمعه متاخرا ومنها تاخر اسلامه
لما ذكرناه من جواز تاخر سماعه ومنها موافقته للبراءة الاصلية بان يقال لو تقدم لم يفد
الا ما كان حاصلا قبله فيعري عن الفائدة وانما كان فاسدا لان تاخره يوجب تغييرين والاخر
عدمهما وما يقال ايضا بان تاخره يوجب نسخين فليس بشي لان البراءة الاصلية ليست حكما
شرعيا حتى يكون رفعها نسخا ولا تاخره في المصحف اذ ترتيب المصحف ليس على وفق النزول

جزء في العبادة

الصلاة

حسبي الله وحده من الكتب التي وقفها ... الى الله ربه ذي المواهب محمد المدعو بين الصدور ... وفقي عبد

قال الكتاب الثاني في السنة وهي اقوال محمد صلى الله عليه وسلم وافعاله اقول لما فرغ من مباحث الكتاب والمباحث المشتركة بينه وبين السنة اراد فيه مباحث تخص السنة فالسنة لغة الطريقة وفي عرف الفقها ترادف النافلة وعند الاصولي قول النبي وفعله وتقريره لانه فعل ايضا اذ هو كف النفس ولخفايه افرده بالذكر ولما توقف كونه دليلا على عصمة من صدر عنه قال الانبيا معصومون لا يصدر عنهم ذنب ولو صغيرة سهوا وتحقيق هذه المسئلة هو ان الكلام ينقسم الى ما قبل النبوة وبعده اما قبل النبوة فالاشاعرة على جوازه عقلا خلافا للمعتزلة والروافض بناء على ذلك الاصل الفاسد من القبح العقلي واما بعد ظهور الرسالة فما طريقه التبليغ لا يكون تبليغا كذبا لا عمدا ولا سهوا لانه ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واما غيره فالجمهور على ان الكبيرة والصغيرة التي تشعر بخسته لا تصدر عنهم واما غيرهما فالاكثرون على جوازه ونقل المصنف عن جماعة المنع مطلقا واثره ولنعم ما نقل هو الذي عليه نحيى وعليه نموت ان شا الله تعالى فعلى عدم صدوره عنه مطلقا يكون سكوته عند صدور فعل من مكلف سواء كان مع استبشار او بدونه وسواء كان الفاعل كافرا او مسلما او منافقا دليل الجواز لجميع الامة وقيل سكوته عمن يغويه الانكار لا يكون دليل الجواز وقيل مع الكافر لا يدل لانه غير مكلف بالفروع منافقا كان او غيره وقيل في المنافق يدل لانه يجري عليه احكام الاسلام دون غيره لانه غير مكلف بالفروع والكل باطل كما بين في موضعه قال وفعله غير محرم للعصمة اقول فعله صلى الله عليه وسلم لا يوصف بالحرمة لانه معصوم فلا يقع منه كما تقدم ولا مكروه لانه نادر وهو كالمعدوم واعلم ان المكروه وان صدر عنه نادرا فلا يوصف بالكراهة في حقه بل يوصف بالوجوب عليه لان بيان المشروعات واجب عليه وما كان من امور الجبلة كالقيام والقعود والاكل فواضح ان امته مثله وما كان بيانا لمجمله حكم المبين من الوجوب وغيره وما كان خاصا به كالضحى والاضحى فكذلك اذ امته لا يشاركه فيها وما كان مترددا بين الجبلي والشرعي فيه تردد لتعارض الاصل والظاهر يحتمل الحاقه بالجبلي لان الاصل عدم التشريع فلا يكون مستحبا ويحتمل ان يلحق بالشرعي لانه بعث لبيان المشروعات وما سوى المذكور ان علمت جهته من الوجوب والندب والاباحة فامته مثله سواء كان عبادة او لا والعلم بتلك الجهة اما بنص عليه مثلا ان يقول هذا واجب او كلم بما وانه للواجب مثل ان يقول هذا مثل ذلك في الوجوب او يكون بيانا له فان قلت قد ذكر المصنف البيان فما وجه صحته لان الاقسام متباينة فلا يصدق احد الاقسام على آخر قلت اراد بالبيان الاول بيان المجمل مثل قطع يد السارق من الكوع بعد نزول قوله تعالى فاقطعوا ايديهما ومثل قوله خذوا عني مناسككم بعد نزول قوله ولله على الناس حج البيت وبالثاني بيان فعل لم يسبقه اجمال كما اذا شرب قايما وقال الشرب قايما مباح وقال الطلاق في الحيض حرام والشراح لما ارادوا توجيه كلام المصنف ولم يهتدوا الى ما ذكرناه قالوا يقصد الكلام هنا فيما يعلم به صفة الفعل لا يفيد كونه سوى ما تقدم وقال الآخر يعني

البيان له جهتان من حيث البيان تابع للمبين ومن حيث التشريع واجب مطلقا ولم يدر انه اذا كان واجبا مطلقا لم يعلم به صفة الفعل من الندب والاباحة وكلام المصنف صريح في ذلك وان فعله امتثالا لما دل على وجوب او ندب او اباحة فهو تابع لتلك الدلالة وقد يعلم الحال بالامارة كما صنه به شرعا كالاذان للصلاة المفروضة فيعلم بالاذان وجوب ما اذن لها او بكونه ممنوعا لولا الوجوب كالختان والحد فانه ضرر ظاهر وكلما هو ضرر ممنوع شرعا الا ما اوجبه الشارع وفيه نظر لان المندوب وان كان فيه ضرر ربما يرتكب لنيل الثواب ومن امارة الندب مجرد قصد القربة وهو كثير كالصلاة المندوبة والصوم والصدقة وقراة القرآن قال وان جهلت فللوجوب وقيل للندب وقيل للاباحة اقول ما تقدم كان حكم ما علمت جهته واما اذا لم تعلم جهته ففيه مذاهب الوجوب وقيل الندب وقيل الاباحة وقيل بالتوقف في الثلاثة وقيل في الاولين اي الوجوب والندب في اي فعل كان سوا ظهر قصد القربة او لا وقيل ان ظهر فالتوقف فيهما وان لم يظهر فالاباحة لنا على مختار المصنف وهو الوجوب انه الاحوط لبراة الذمة ويقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وفعله منه وقوله فاتبعوني يحببكم الله والامر للوجوب ويقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولما خلع نعله خلعوا نعالهم فتمسكوا بالتاسي ولما امرهم بالتمتع ولم يتمتع توقفوا كما ورد في الاحاديث الصحيحة ولما اختلفوا في وجوب الغسل بمجرد التقاء الختانين رجعوا الى فعله على ما روي عن عايشة رضي الله عنها وهذه الادلة كلها ظواهر وللبحث في الكل مجال لا يخفى ولهذا ذهب ابن الحاجب الى ان ما ظهر منه قصد القربة فندب وما لا فمباح والبيضاوي مال الى التوقف لان الكل محتمل والندب هو المروي عن الشافعي والوجوب عن مالك والاباحة عن ابن سريج والتوقف عن الصيرفي قال وان تعارض القول والفعل اقول اذا تعارض قوله صلى الله عليه وسلم وفعله فاما ان يدل دليل على تكرر القول اولا وعلى تقديره تكرره اما ان يكون القول خاصا به او بنا او عاما في الامة وفيه فان لم يدل على تكرار فان تقدم الفعل ثم قال لا يجوز الشي الفلاني فلا نسخ لان الفعل حين وقوعه لم يكن له معارض وبعده لا دفع وان تقدم القول بان قال لا يجوز الشي الفلاني في وقت كذا ثم يفعله كان ذلك نسخا لحكم القول وهو من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل وان دل القول على التكرار فالمتاخر ناسخ وان جهل التاريخ فالاقوال ثلاثة في الخاص به التوقف عن ترجيح احدهما على الآخر وترجيح القول لقوته في الدلالة لوضعه لها وترجيح الفعل لانه يقع بيانا للقول كثيرا وان خص بنا فالمتاخر ناسخ ان دل دليل على وجوب التاسي في الفعل وان جهل التاريخ فلا نسخ لعدم امكانه وهناك ثلاثة اقوال ترجيح الفعل او التوقف وترجيح القول وهو الاصح وانما اختلف المسلمان تصحيحا لانا متعبدون بالقول او الفعل فلا وجه للتوقف بخلاف المخصوص به فانه لا عمل بالنسبة الينا فالوقف احوط وان كان القول عاما فيه وفي امته فكما تقدم ان علم التاريخ فالمتاخر ناسخ وان جهل

نوجه المختار الوقف وفي وجهنا تقدم الفعل هذا ان علم وجوب التاسي والا فالعمل بالقول
مطلقا وفصل المصنف العام في حقه بان يكون العام نصا فيه مثل ان يقول يجب علي وعليكم
واما اذا كان ظاهرا فيه مثل ان يقول يجب علي كل احد فالفعل مخصص بالقول في حقه تقدم
او تاخر لان التخصيص اهون **قال الكلام في الاخبار اقول** لما كان الكتاب والسنة يشتمل
علي المتن والسند وبين متن كل واحد اراد ان يشير الى السند والسند هو الاخبار عن طريق
المتن من تواتر واحاد ولا ريب ان ذلك موقوف علي معرفة الخبر صدر البحث به واستطرد ذكر
المركب مطلقا وقسمه الى الاقسام المحتملة عقلا بتكثير الفايدة فقال المركب اما مهمل وهو
الذي لم يوضع لمعنى مثل الهذيان لانه يطلق علي المركب الذي لا معنى له واستبعده الامام لان
التركيب للافادة بخلاف المفرد واما مستعمل في معنى مراد وهو موضوع بالوضع النوعي علي ما
تقدم في بحث الحقيقة والمجاز والمركب اما كلام او لا لانه اما ان يتضمن اسناد احدى
الكلمتين الى الاخرى اسنادا مقصودا لذاته او لا فالاول الكلام اصطلاحا تخرج بقوله
مقصودا ما يصدر من النايم فانه لا يسمى كلاما وبقوله لذاته صلة الموصول لانه لا تمام الموصول
لا غير واما قيده بقوله مفيدا احترازا من رجل تكلم فهو سيد بدا اما اولا فلانه معتبر لانه
فاعل في المعنى وقد ذكر بعض المحققين من النحاة ان ما كان فاعلا في المعنى يقع مسندا واما ثانيا فلان
الاسناد عندهم هو نسبة احدى الكلمتين الى الاخرى بحيث يصح السكوت عليها وما لا فايدة فيه
لا يصح السكوت عليه ويجب ايضا حمل الكلم علي كلمتين لان الكلام انما يتركب من المسند اليه والمسند
لا غير وما في الشروح من الكلمات فضا عد ابا الحسن المعتزلة ومن لم يثبت الشيء هو حقيقة
عندهم في اللسان والمعرف منطوق عليه والمثبتون له قالوا حقيقة في النفسي مجاز في اللساني
وقيل مشترك لفظي والمختار الاول والنزاع في النفساني زايد في النسبة علي علم وقياس كالعلم
ونحوه وما قيل انه للتعظيم باباه المقام **قال وانما يتكلم الاصولي في اللساني**
اقول استدلال الاصولي علي اثبات الاحكام انما هو بالنصوص وما يتفرع عليها كالاجماع
والقياس فبحثه انما هو في اللساني وان كانت الاحكام المدلول عليها من قبيل النفسي اذا تقرر هذا
فنقول ان افاد الكلام اللفظي طلبا بالوضع فاما طلب ذكر الماهية فاستفهام نحو ما تلك بيمينك
يا موسى او طلب تحصيلها فامر او الكف عنها فنهي وانما اطلق طلب الفعل علي الامر لانه لم يشترط
العلو والاستعلا كما سبق فليشمل الالتماس والسوال وما لا يدل بالوضع علي طلب فاما ان لا يحتمل
الصدق والكذب فتنبيه وانشا او يحتملهما فخبر هذا اشرح كلام المصنف وفيه بحث لان حصر الاستفهام
في طلب ذكر الماهية غير سديد بل لا حقيقة الاستفهام استعلام ما في ضمير المخاطب فقد
يكون المراد من السوال بيان الحال نحو كيف زيد اي علي اي حال او التصديق نحو هل الحركة
الموجودة دايمة ولان تخصيص الانشا بما لا يدل بالوضع علي طلب ولا يحتمل الصدق والكذب
خلاف المشهور بل نسب الي بعض المحققين والمشهور ان الانشا قسيم الخبر هذا وقد اختلف في
تحديد الانشا والخبر فذهب بعضهم الى ان تصورهما بديهي فلا يحدان لان الحدود المذكورة تعاريف

لفظية

لفظية والى ذهب السكاكي وشنعتهم ان من لم يمارس العلوم يورد كل واحد من الانشا
والخبر في مورده فلو احتاج العلم بهما الى التعريف والتحديد لتوقف الايراد عليه وليس بشي لانه
فرق بين حصول الشي وبين تصوره اذ ربما يحصل الشجاعة لرجل ولم يعرف حقيقتها فالحق تحديدهما
فالانشا كلام يحصل مدلوله من اللفظ في الخارج مثل اضرب ولا تضرب واخرج لولا انما حصل
من لفظهما والخبر بخلافه اي ماله مدلول له ربطا بعقبه النسبة الذهنية وربطا لا نطابقه فاذا
تصورت قيام زيد وحكمت علي زيد بانه قايم فان كان قايما فقد طابق حكمك لما في الخارج وهو قيام زيد
فكلام صدق وان لم يطابق فكذب فتحرر ان صدق الخبر مطابقة حكم المتكلم للواقع وكذبه عدمها
هذا مذهب اهل الحق وذهب الجاحظ الى ان الصدق هو مطابقة الخبر للواقع مع اعتقاد انه
واقع وكذبه عدم المطابقة مع اعتقاد انه غير واقع فالاول صادق والثاني كاذب ويبقى اربع
صور واسطة بين الصدق والكذب وذهب غير الجاحظ والمشهور انه النظام الى ان صدقه
اعتقاد المطابقة وكذبه عدم اعتقادها فلا نظر عنده الى الواقع كما لا نظر عند اهل الحق الى
الاعتقاد والشارح وهو الذي لا اعتقاد فيه واسطة بين الصدق والكذب وفيه نظر لان
ما لا اعتقاد فيه لا حكم هناك ليكون واسطة اذ مرجع الصدق والكذب الى حكم المخبر لا الى مدلول
الخبر الذي هو الوقوع والثبوت فتامل وعند الراغب الاصفهاني الصدق وهو مطابقة الواقع
مع اعتقاد الوقوع كما تقدم في مذهب الجاحظ وان فقد كل من المطابقة والاعتقاد فكذب
وان فقد احدهما فكذب نظرا الى المقصود من الوقوع او الاعتقاد وصدق نظرا الى الموجود منهما
قال ومدلول الخبر الحكم بالنسبة لا ثبوتها اقول قد اختلف في ان مدلول
الخبر هل هو وقوع النسبة في ذاتها او ايقاع المتكلم فاختار المصنف انه الايقاع لا الوقوع والا لزم
ان لا يوجد الكذب في الكلام توضيح ذلك ان زيد قايم لو دل علي ثبوت القيام بحيث ما وجد لزيد
قايم يثبت قيامه فلم يتصور الكذب في الكلام وهذا مختار الامام وبعض المتاخرين والتحقيق
في هذا المقام ان الخبر مثل زيد قايم اذا صدر عن المتكلم بالقصد يدل علي الايقاع وهو الحكم الذي صدر
عن المتكلم ويدل ايضا علي الوقوع فكل منهما يسمى حكما فاحتمال الصدق والكذب وصدق الخبر وكذبه في
نفس الامر انما هو باعتبار الايقاع لانه المتصف بذلك لا الوقوع واما باعتبار افادة المخاطب فالحكم هو الوقوع
لانك اذا قلت زيد قايم انما يفيد المخاطب وقوع القيام لا انك اوقعت القيام علي زيد فانه لا يفيد
فايدة فان قلت لو دل زيد قايم علي الوقوع لم يوجد الكذب في خبر قط لامتناع تخلف المدلول عن الدليل
قلت دلالة اللفظ علي المعنى وضعية لا عقلية فجاز التخلف لمانع كما في المجاز ولذلك قال بعض ايمة العربية ان
الصدق هو مدلول الخبر والكذب احتمال عقلي فاذا تاملت ظهر لك ان قول المصنف والا لم يكن شي من الخبر
كذبا ليس بشي لان ذلك انما يتم لو كانت الدلالة عقلية ومورد الصدق والكذب انما هو ذلك الحكم المعقول للمتكلم
وبه يناط الحكم الشرعي والعرفي ولهذا لو قال اشهد ان زيدا وكيل عمرو لم يكون شهادة بوكالة عمرو ولا
لن النفعا صلي المقصود تبعا كالمقصود احتمالا لان تلك النسبة الاضافية في قوة الخبرية **قال**
مسلة الخبر اما مقطوع بكذبه اقول ما سبق كان تقسيما للخبر باعتبار مدلوله وهذا

يعني الرضي

تقسيم باعتبار امور خارجة عنه فنقول الخبر اما مقطوع بكذبه كما اذا قال بالليل الشمس طالعة فان
الحس يكذبه وهو دليل قطعي او يكون الدال على الكذب الدليل العقلي كما اذا قال العالم قديم فان الد لبل
العقلي مع قطع النظر عن قول الشارع قد دل على حدوثه وكذا الخبر المروي عنه صلى الله عليه وسلم انا وهم
بالملا فلا يخلو اما ان يكون قابلا للتاويل او عن النقصان من جهة الراوي او لا فالثاني كذب قطعا لانه
منزه عن الباطل وسببه وضع الحديث اما نسيان الراوي لطول العهد فيروي الحديث الموقوف
مرفوعا وجهله قلة الدين على الافتراء على رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يفعله الرافضة ومن المقطوع بكذبه
دعوى الرسالة بعد خاتم النبيين عليه الصلاة والسلام وكذا الخبر المخالف لتصديق صادق كما اذا اخبر النبي
بشيء واخبر شخص بخلافه وكذا نقطع بكذب الخبر الذي فتش عليه في الكتب المبسوطة وصدور الحفاظ
فلم يظفر به فان العادة تقضي بكذبه لان الائمة قد ضبطوا الاخبار واستقر الامر على ذلك وذهبت
الاعصار عليه ومن المقطوع بكذبه بعض ما نسب اليه صلى الله عليه وسلم وان لم يعلم بعينه اذ قد روي
عنه انه سيكذب علي فان كان هذا صح عنه فلا بد من وقوع الكذب عليه في خبر ما وان لم يصح هذا عنه
فهو كذب عليه وكذا نقطع بكذب خبر ما تتوفر الدواعي على نقله فان قلت بعض معجزاته لم يتواتر مع انه
مما يتوفر الدواعي على نقله قلت اعظم معجزاته وهو القرآن لما تواتر وعم البلاد شرقا وغربا استغني عن
نقل غيره اذ لا يعتد بها بالنسبة الى القرآن **قال واما بصدقه اقول** هذا بيان القسم
الثاني من الخبر وهو المقطوع بصدقه وهو خبر من دلت المعجزة على نبوته فانه يقطع بصدق خبره لعدم
جواز تطرق الكذب على اقواله وكذا اخبر بنسب اليه صلى الله عليه وسلم وان لم يعلم بعينه للقطع بانه شرع
الاحكام وامر ونهى وكذا المتواتر لفظا ومعنى كوجود مكة وبغداد او معنى كشجاعة علي وجود حاتم لان
اللفظ في الثاني غير محفوظ بين الرواة بخلاف الاول وكلاهما يوجب القطع وعرفه بانه خبر مروي عن جمع لا يمكن
تواطؤهم على الكذب وله شروط الاول ان يكون المخبر عنه محسوسا الثاني ان يكون كل طبقة من الرواة
بلغ حد التواتر الثالث حصول العلم اليقيني وهو ايضا التواتر اذ العدد لا ينضبط فيه واختار المصنف وفاقا
للقاضي والشافعي رضي الله عنهما ان الاربعة لا تكفي للاحتياج الى التزكية في الزنا والقاضي توقف في الخمسة
وقيل لا بد وان يكون عشرة لانها اول ما يفيد العلم وقيل اثنا عشر عدد نقباء موسى المرسلين الى الجبارين
وقيل عشرون لقوله تعالى عشرون صابرون وقيل اربعون لقوله تعالى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين
وكانوا اربعين رجلا وقيل سبعون لقوله واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وقيل ما بين الثلاثة الى
العشرة ولا يشترط الاسلام والاجتماع في بلد واحد والعلم الحاصل بمعنى التواتر ضروري لانه بمجرد
السماع يجزم به من غير توقف على استدلال ولذلك يحكم فيها البله والصبيان مع عدم تأتي النظر منهم
وقيل بل نظري لتوقفه على مقدمات حاصلة عند السامع لا الى نظر واستدلال وخصه بعض المحققين
بان المتواترات والمجربات وان كانت قضايا ضرورية لا ان فيها قياسا خفيا اذ السامع انما يحكم في
المتواتر لانه يعلم انه صدر عن جمع لا يمكن اتفاقهم على الكذب فكأنه يقول عند السماع هذا خبر جمع لا يمكن
تواطؤهم على الكذب وكل خبر هذا شأنه فهو صدق مطلقا فهذا الخبر صدق قطعا ومثل هذا القياس
الخفي لا يخرج العلم عن كونه ضروريا فقد ظهر لك من ذلك انه لا خلاف بين الطائفتين والامدي متوقف في

ذلك

ذلك لان تسمية مثل هذا العلم بالنظري غير ظاهر اذ لا استدلال وكذا بالضروري لتوقفه على ذلك
القياس الخفي ثم عدد التواتر ان كانوا طبقة واحدة واخبروا عما عاينوه فذاك والا لا بد وان يكون كل
طبقة بحيث لا يمكن اتفاقهم على الكذب كما سبق تقريره **قال والصحيح انا لنهاية اقول**
قد اختلف في ان العلم الحاصل من الخبر المتواتر هل يعم جميع السامعين على اقوال ثلاثة الاول يطرد مطلقا
الثاني لا يطرد مطلقا الثالث ان كان علم السامعين مستندا الى كثرة العدد فيطرد لعدم الفرق وان كان
مستندا الى العدد مع القرائن فلا لان القرائن تختلف بالنظر الى الاشخاص واختلف ايضا في ان
الاجماع على وفق خبر هل يدل على صدقه قطعا قيل يدل وقيل لا يدل وقيل ان تلقوه بالقبول
وعملوا به دل والا فلا واختلف ايضا في بقاء خبر تتوفر الدواعي على ابطاله الجمهور لا يدل على صدقه خلا فا
للزيدية تمسكا منهم بالاحاديث الواردة في حق علي رضي الله عنه مع توفر دواعي بني امية على ابطالها
وضعفه ظاهر واختلف ايضا في الخبر الذي احتج به طائفة واوله طائفة قيل يدل على صدقه اذ الكل
متفقون على متنه وخلافهم انما هو في المعنى والحق انه لا يفيد العلم بصدقه قطعا لان الذي عمل به ربما
كان مظنونا عنده واختلف ايضا في خبر اخبر به جمع ولم يكذبوه ولا باعث لهم على السكوت قيل يفيد
صدقه قطعا وقيل لا واليه ذهب الامام الرازي والامدي وهو الحق عندي اذ ربما خفي عليهم حال
ذلك الخبر والقول بانه يبعد خفاؤه لا يفيد القطع وهو ظاهر وكذا اذا اخبر شخص بحضرته صلى الله عليه وسلم
ولم ينكره قيل صدق قطعا لانه لا يقرر الباطل وقيل لا يدل لاحتمال انه لم يسمعه اولم يفهمه او اخره لامر يعلمه
اوبينه قبل ذلك الوقت وقيل ان كان الامر دينيا دل على الصدق لانه بعث شارعا للاحكام فلا يسكت عما يخالف بدله
الشرع بخلاف الدنيوي **قال واما مظنون الصدق اقول** هذا هو القسم الثالث من الخبر وهو
الذي يكون صدقه مظنونا وهو الخبر المروي احادا والمراد به ما لم يبلغ نقلته حد التواتر فيدخل فيه الخبر
المشهور واقل مراتب ناقليه اثنان وقيل ثلاثة **قال مسألة خبر الواحد لا يفيد العلم**
اقول خبر الاحاد غير المحفوف بالقرائن لا يفيد العلم عند الجمهور وعن الامام احمد انه يفيده ونا بعه
الاستاذ وابن فورك لكن في قسم منه وهو المستفيض والظاهر انهم ارادوا انه يفيد العلم بالنظر الى العالم
بالاسانيد الحافظ المتبحر والا القول بان كل خبر يرويه واحد يفيد القطع في غاية البعد وعلى ما ذكرنا
يحمل قول الاستاذ وابن فورك والا فالخبر الذي يرويه اثنان ولا قرينة هناك ليس للنظر في افادته
مدخل **قال مسألة العمل به في الفتوى والشهادة اجماعا** تجب
اقول خبر الاحاد اذا اشتمل على شرائط القبول يجب العمل به خلافا للرافضة وابن داود ثم القائلون
بوجوبه اختلفوا في طريق الوجوب الجمهور طريقه السمع الامام وابن سريج والبصري بالعقل لنا
على الجناة عمل الصحابة ومن بعدهم باخبار العدول وشاع وذاع بينهم من غير نكير وذلك
يوجب العلم العادي باتفاقهم فيكون اجماعا على ذلك قالوا احتمل ان يكون العمل بغيرها في تلك
الوقائع قلنا بعيد والعادة قاضية بان العمل بها فالو لو وجب العمل بها لما انكروها وقد وقع الانكار ر
في كثير منها وكذا الخبر المظنون يجوز الارتياب فيه انما الكلام فيما خلا عن الارتياب قالوا
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان يتبعون الا الظن شاهد عدل على عدم الجواز

قلنا ظاهر وقع في مقابلة الاجماع القطعي يجب تاويله فالواقعة ذي اليدين في نقص الصلاة صريحة في عدم
القبول فكانت غير محل النزاع اذا كان الامر في الامة والحق ان النزاع في هذه المسألة مكابرة لانه وقع قد تواتر
معنى انه كان صلى الله عليه وسلم يرسل الاحاد في الوقايع ولم يرو التوقف في واقعة اما القايلون بالوجوب
عقلا فابو الحسين خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب فيجب العمل به احتياطا لان الاجتناب عما يوجب الضرر
واجب فلنا لحسين عقلي وقد مر بطلانه والباقون لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت كثير من الوقايع
عن الحكم قلنا لو سلم ذلك فانتفا الدليل دليل على انتفا الحكم شرعا فيكون مدركا شرعيا فلا حكم للعقل
حينئذ **قال والكرخي في الحدود اقول** ما تقدم كان في قبول خبر الواحد ورده مطلقا
وقد فصل بعضهم قال الكرخي لا يقبل خبر الواحد في الحدود لقوله صلى الله عليه وسلم ادروا الحدود
بالشبهات وفي خبر الواحد شبهة قلنا ليس معنى الشبهة احتمال الكذب والا لانتقض بالشهادة
في الحدود لاحتمالها الكذب وقالت طايفة من الحنفية لا يقبل في ابتدا نصب الزكاة بخلاف الزيادة
عليها ولذلك اوجبوا في الزيادة على خمسة اوسق بحسابها بخلاف الفصلان التي ماتت امها لقا
فانهم لم يوجبوا فيها لكونها بعد موت الامهات معتبرة استقلالا وما ذكروه ضعيف لثبوت
الحديث الكل وقيل ان عمل الاكثر بخلافه لا يقبل وهو مردود لان المجتهد لا يقلد مجتهدا فيجوز ان يكون
عمل الاكثر لاتفاق اجتهادهم وقالت المالكية اذا خالفه اهل المدينة لا يقبل ولهذا لم يقولوا بخيار المجلس
الثابت بحديث الصحيحين لمخالفة اهل المدينة وقالت الحنفية لا يقبل فيما عمت به البلوى كحديث مس الذكر
لان ما تعم به البلوى تقتضي العادة بتواتره الجواب منع قضا العادة او خالفه راويه لانه
انما خالفه لدليل اقوى قلنا في ظنه لا في الواقع او عارض القياس حيث انه لم يكن فقيها كانه يدل
على رجحان كذبه قلنا ممنوع والقول الثالث في الخبر المعارض للقياس ان القياس ان عرفت
علته بنص راجح على الخبر المعارض له ووجدت تلك العلة في الفرع قطعا فالقياس مقدم وان لم
يكن وجود العلة في الفرع قطعيا فالوقف وان انتفى قطعية العلة في الفرع يقبل الخبر كحديث
المصراة فانه مخالف لقياس ضمان المتلفات وقال الجبائي لا بد في خبر الواحد من راويين
لان ابا بكر رضي الله عنه رد خبر المغيرة في توريث الجدة السدس حتى رواه محمد بن مسلمة
وكذلك عمر رد قول ابي موسى في الاستئذان حتى وافقه ابو سعيد الخدري الجواب
انهما انما فعلا ذلك تثبتا في قضية خاصة ولذلك حكما في وقايع لا تحصى باخبار الاحاد وعند
الجبائي يقوم مقام الراوي الاخر الاعتضاد بعمل بعض الصحابة وقال عبد الجبار الخبر الدال على
حد الزنا لا بد فيه من اربعة قياسا على الشهادة الجواب قياس مع الفارق اذ باب الشهادة
احوط ولذلك اجمعوا على اشتراط العدد فيه وفي المحصول للامام ان عبد الجبار حكى هذا عن
الجبائي فيكون له في المسألة قولان او انه لما اطلق الاثنين قيده في الزنا فلا يكون له الا قول واحد
قال مسألة المختار وفاقا للسمعاني وخلافا للمتاخرين ان تكذيب الاصل الفرع
لا يسقط المروي اقول اذا روى عدل عن عدل ثم كذب الاصل الفرع بان قال ما رويته
له هل يصح الاحتجاج بذلك المروي ام لا فيه خلاف مختار المصنف انه لا يسقط ونسب خلافه الى

المتاخرين كابن الحاجب والامدي والامام ونقل المولى المحقق الاتفاق على السقوط لان احدهما كاذب
قطعا وان لم يقدح ذلك في عدالتهما لان الكاذب غير معين والحق ما ذهب اليه المصنف لان
الاكثرين على انه لو قال لا ادري ارويته له ام لا يحتج بذلك المروي وعللوه بجواز النسيان وكما
احتمل النسيان في صورة الشك فكذلك في صورة الانكار فكم من مصر على نفي امر ثم يعترف به معتذرا
بالنسيان لكن تعليله بقبول شهادتهما اذا اجتمعا في قضية ليس بسديد لانا قد ذكرنا
ان عدالتهما المحققة لا تزول بالشك فتقبل قولهما في تلك الشهادة لا يستلزم قبوله في الخبر
الذي احدهما كاذب فيه قطعا فالفرق واضح وان لم يكذب الاصل الفرع صريحا بل توقف
فعند المصنف قبوله من باب الاولى وعند القايلين بالسقوط في الاول ايضا يحتج به لاحتمال
النسيان على ما ذكرناه **قال وزيادة العدل مقبولة اقول** اذا انفرد العدل بزيادة في الحديث مثل
ان يروي احدهما انه دخل البيت وصلى والاخر انه دخل ولم يذكر انه صلى فان لم يعلم اتحاد المجلس
بان علم تعدد المجلس او احتمل فتلك الزيادة مقبولة بلا خلاف وان اتحد المجلس فمختار المصنف وكذا الشيخ
ابن الحاجب ان غيره من الرواة ان كان لا يغفل مثلهم عن مثله او كان الخبر مما يتوفر الدواعي
على نقله لم يقبل والا قبل وقيل بالوقف وقيل يقبل سواء جاز عليه الغفلة اولا ونسب هذا القول الى
الجمهور لنا على مختار المصنف انه عدل جازم والفرض جواز غفلة غيره فلا مانع من قبوله
قوله فالوا اذا خالف واحد جماعة فنسبة الوهم اليه اولى من نسبته الى تلك الجماعة الجواب
سهو الانسان فيما لم يسمعه بانه سمعه بعيد جدا بخلاف ذهوله عما سمعه واما اذا لم يجز غفلة الغير
فذلك مانع قوي لا يترك بظاهر حال العدل هذا اذا كان الساكت لم يكن اضبط من الراوي
ولا نفى الزيادة على وجه يقبل والا فيتعارضان والنفي على الوجه المقبول ان يقول ما سمعته في ذلك
المجلس فهذا محل التعارض واما اذا قال لم يقله فلا اعتبار به لانه تكذيب مجرد وان رواها الراوي
مرة وتركها اخرى فالحكم على ما سبق تفصيله في الراويين وما ذكر كله فيما اذا لم يغير الزيادة الاعراب
فاما اذا غيرته فتعارضا كما اذا روى احدهما فرض رسول الله زكاة الفطر صاعا من تمر او صاعا من بر
وروى الاخر نصف صاع او روى واحد مرضين بالروايتين يثبت بينهما التعارض خلافا للبصري
فانه يقبل الزيادة مطلقا ودليله ان موجب القبول زيادة العلم بذلك الزايد وقد وجد واختلاف
الاعراب مانع لذلك وهذا قوي عندي بحثا واي فرق بين هذا وبين اثبات الصلاة داخل البيت ونفيها
فاذا قبل انه نفى فعل زيادته فاختلاف الاعراب لا يصلح مانعا **قال ولو انفرد واحد عن واحد**
قبل عند الاكثرين اقول هل يشترط العدد في قبول الاخبار ام لا الجمهور لا يشترط لانه عدل والرواية
اوسع من الشهادة بابا فلا حاجة اليه وكفى في ذلك اجماع الصحابة على ذلك مثل عملهم بقول عائشة في التقاء
الختانين وغير ذلك وقياسه على الشهادة باطل باجماع الصحابة وبالفرق الذي ذكرنا **قال ولو اسند**
وارسلوا او وقف ورفعوا اقول تبع ابن الحاجب في ان الرفع والاسناد زيادة فان مقبول كان عند الجمهور
ان اتحد المجلس لجواز ان يحدث الشيخ بتلك الزيادة في مجلس ولم يفعلها في مجلس اخر وما لم يعلم تعدد
المجلس فيه حكم التعدد لانه الغالب وان اتحد المجلس عادت الاقوال الاربعة في زيادة العدل

برسمها من غير فصل وهذا على ما هو المختار من عدم حجية المرسل منفردا واما عند الحنفية القايلين
بحجيته فهو مقدم على المسند وانما لم يذكر المصنف اسناده اولا واحد مرة وارساله اخرى لانه لم يعلم حاله
بالمقايسة لان الغرض ان الراوي عدل فالعدالة هي علة القبول وكونه اباه او غيره لا دخل له في ذلك
قال وحذف بعض الخبر جايز عند الاكثر اقول حذف بعض الخبر جايز عند الجمهور اذا لم يخل معنى الباقي
بدونه كما اذا روي قوله صلى الله عليه وسلم في البحر هو الطهور ماوه واقتصر عليه واسقط قوله الحل
ميتته وقوله احل لنا ميتتان ودمان واقتصر على احد الحكمين واما اذا كان له تعلق كالغاية والاستثنا
مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا تبتاع الثمرة حتى تزهو والاستثنا نحو لا تبيعوا البر بالبر الا سوا بسوا لا يجوز
لاختلال المقصود بدونه وقيل لا يجوز مطلقا اذ ربما يكون هناك فايدة تفوت بالحذف والجواب
ان هذا الجواز مخصوص بالعارف باساليب الكلام قال واذا حمل الصحابي قبل او
التابعي اقول اذا حمل الصحابي مرويه المجمل على احد محمليه في الظاهر حمله عليه لانه اعرف بحال
الخبر لو لا قرينة عنده لما حمله عليه هذا اذا كان مجملا اما اذا كان ظاهرا في احدهما وحمله على غيره فالحمل
على الظاهر واليه ذهب الشافعي وعليه حمل قوله كيف احتج بقول من لو عاصرته لحاججته وقيل يحمل
على تاويله وضعفه واضح واما اذا كان نصا في مدلوله وعمل بخلافه فتبين انه منسوخ عنده فالواجب
اتباعه او العمل بالخبر لانه ربما ظن ما ليس بناسخ ناسخا احتمالان هذا اذا لم يعمل الاكثر بخلافه فان
عمل فالخبر متعين ولا التفات اليه هذا ما عليه الجمهور والمصنف قيد الحمل بالمتنافيين كالقرء للطهر
والحيض وحمله الصحابي على احدهما والا لم ينتف حمله على المشترك في حمله على المعنيين على ما سبق من
مذهب الشافعي ثم قياس التابعي على الصحابي غير صحيح لوجود الفارق قال مسالة لا يقبل
مجنون اقول هذه المسالة موضوعة لبيان شرايط الراوي منها العقل فلا يقبل
قول المجنون اذا اطبق جنونه وكذا ان لم يطبق واثر جنونه في زمن افاقته ومنها البلوغ فلا
يقبل الصبي حال صباه وان كان مميزا الا انه لاحتمال كذبه لعلمه بعدم التكاليف واما اذا تحمل في الصبا
وروى بعده فالاجماع على قبوله لاتفاق الصحابة على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير وامثالهما
ومنها الاسلام اجماعا وابو حنيفة وان قبل شهادة الكفار بعضهم على بعض لم يقبل روايتهم
ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا واما اذا اسلم وادى فكالصبي اذا بلغ ولذلك لم يقبل المكره والمبتدع
ان اوجب بدعته الكفر فلا نزاع والا قبل مطلقا لتدينه وقيل مردود مطلقا الكذب لان ابتداعه
يوجب فسقه وفصل الامام مالك بين الداعي الى مذهبه وغيره لان الداعي الى مذهبه ربما
وضع الحديث استظهارا هذا اذا لم يجوز الكذب اما اذا جوزه فلا يقبل ولذلك رد الشافعي
شهادة الخطابية لتجويزهم الكذب لموافق مذهبهم واما فقه الراوي فليس بشرط خلافا للحنفية
فيما يخالف القياس مثل حديث المصراة الذي يرويه ابو هريرة محتجين بان الراوي لما كان غير
فقيه ونقل الحديث بالمعنى جاز ان ربما ادخل فيه شيا لم يكن منه وقد تقدم الجواب عنه ومن تساهل
في غير الحديث يقبل اذ لا يلزم من ذلك تساهله في الحديث وقيل يرد مطلقا لانه يجر الى
التساهل في الحديث والجواب المنع للفرق الواضح ويقبل مكثر الرواية وان كانت مخالطته

لاهل

لاهل الحديث قليلة اذ امكن تحصيل ذلك القدر في تلك المدة فان لم يمكن يرد مطلقا لعدم
العلم بما يرويه صدقا لعينه قال وشرط الراوي العدالة وهي ملكة تمنع
عن اقتراف الكباير اقول العدالة صفة نفسانية راسخة تمنع ارتكاب
الكباير والصغاير المشعرة بالخسة كسرقة لقمة وتطفيف حبة لمرتكب كبيرة او صغيرة
هذا شانها يفسق وغيرها من الصغاير الاصرار عليها الذي هو ملحق بالكباير قادح
وكذا بعض المباحات كالاكل في السوق لغير اهله واللعب بالحمام والحرف الدنية والاجتماع مع الارا
وقوله وهو النفس لا حاجة اليه لان ذلك عبارة عن ميله الى الباطل وبذلك لا يخرج عن العدالة ذال
وان كان ذلك الامر الذي مال اليه كبيرة فلا يقبل مجهول الحال باطنا وهو المستور تفريعا
على اشتراط العدالة لان الاسلام لا يستلزم العدالة خلافا لابي حنيفة وابن فورك وسليم
الرازي اكتفاء بالظن بعد اشتراط الضبط التام وقد تقدم الجواب وهو كون الاسلام غير
مستلزم للعدالة وايضا الفسق مانع لا بد من العلم بانتفائه قالوا الحكم بالظاهر
قلنا الظاهر بعد الخبرة الباطنة لا قبله والمعارضة بقوله ولا تقف ما ليس لك به علم قالوا اذا اخبر
بطهارة نجاسة قبل اتفاقا الجواب امر الطهارة الرواية اعلى شانا فلا قياس هذا اذا كان مجهولا
باطنا اما مجهول مطلقا فلا يقبل اتفاقا لانتفاء تحقق الاسلام الذي هو مظنة العدالة عند
الخصم ولذا مجهول العين مثل ان يسمى بما لا يعرفه اهل الحديث ومثل ما يقول الشافعي
اخبرني ثقة انه كذا او من لا اتهمه والحق في هذا القسم انه التوثيق مقبول وخالف في
ذلك الصيرفي والخطيب لاحتمال ان يكون فيه ما يوجب جرحه ولم يطلع عليه الموثق الجواب
ان الموثق اذا كان مثل الشافعي يبعد ذلك كل البعد وخالف الذهبي في قوله لا اتهم والجواب
الجواب اذ نفيه يستلزم التوثيق سيما والقايل امام في هذا الفن ولذا يقبل من اقدم على
الفسق جاهلا بانه فسق كمن شرب النبيذ او الحنفي في الاصح اذ لا يدل ذلك على عدم اكتراثه
بالدين لجهله بالحال وقيل في المقطوع بحرمته لا يقبل والصواب خلافه لاشتراك
علة القبول وهو الجهل قال وقد اضطرب في الكبيرة اقول الذنب يختلف صغرا
وكبرا لقوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم وفي الحديث ايضا روى
ابن عمر رضي الله عنهما السبع الموبقات الشرك وقتل النفس وقذف المحصنة والزنا والفرار
عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين وزاد ابو هريرة اكل الربا وزاد علي الشرب
والسرقة ولما قيل لابن عباس هي سبع قال الى السبعين اقرب وقيل ما توعد عليه الشارع
بخصوصه وقيل ما فيه حد وقيل ما ورد بتحريمه الكتاب او وجب في جنسه حد وقال الاستاذ
ووالد المصنف لا صغيرة في الذنوب فان ارادا ان المعصية نظرا الى كبريائه تعالى وان
مخالفته لا تعد امرا صغيرا فنعم القول وان ارادا في اسقاط العدالة فقد خالفا
الاجماع والمختار عند امام الحرمين وتبعه المصنف هي كل ذنب يوذن بقلة اكتراث مرتكبها
بالدين ورقة الديانة قال الغزالي بعد ما ذكر الكبيرة والصغاير الخسيسة وبالجملة كل ما يدل

علي ركاكة دينه الى حد يتجرأ على الكذب فعلى هذا ما قاله امام الحرمين ليس تفسيرا
للكبيرة بل لما تسقط به العدالة والاحسن في ضبطها ما ذكره النووي قدس الله روحه
بان ينظر في مفسدة المعصية ان ساوي شيئا مما ذكره الشارع من الكباير فهي كبيرة مثل تلطيخ الكعبة
بالنجاسة فانه كبيرة بلا ريب وان لم يذكرها احد من حملة الكباير ومثل المصنف لما اشاره بامثلة
منها القتل عمدا او الزنا وشرب الخمر وان لم يسكر ومن غير الخمر ما لم يسكر صغيرة والسرقة اذا بلغت
ربع دينار والغصب وهو ايضا مقيد بماله قدر قيل ربع دينار كالسرقة وقذف المحصنة اذا لم
يكن مملوكة ولا صغيرة ولا حرة متهتكة قيل وشرط له ايضا السماع فلو قذف في خلوة لا يسمعه الا
الله فلا يعد كبيرة والنميمة نقل كلام بعض الناس الى بعض على وجه الافساد ولم يذكر الغيبة
بناء على المختار في الفروع انها صغيرة وان كان ذلك مشكلا دليلا وشهادة الزور صرح به
في الحديث والاولى ان لا يقيد بتدارك النصاب واليمين الفاجرة هي التي يتعمد بها كذبا لا ساهيا
ولا ناسيا وقطع الرحم صرح به في الحديث الذي رواه الشيخان وعقوق الوالدين لما ورد به الكتاب ب
والسنة من الوصية بهما والفرار من الزحف لانه من الموبقات المعدودة من الكباير واكل
مال اليتيم ولا وجه لذكره بعد ذكر الغصب الا ان يراد التنصيص عليه بخصوصه وخيانة الكيل والوزن ل
في غير الربا فيما الذي يتسامح به ان لم يفعله قصدا وان فعله قصدا فصغيرة وتقديم الصلاة على
وقتها وتاخيرها والكذب عليه صلى الله عليه وسلم للحديث المتواتر من كذب علي كذبا فليتبوا
مقعده من النار اما الكذبة الواحدة على غيره فصغيرة وضرب المسلم من غير موجب وسب
الصحابة لقوله لا تسبوا اصحابي ولاحاديث اخر ولجلالة قدرهم بشرف الصحبة وسب
غيرهم اذا لم يتخذوه عادة صغيرة وكتمان الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه والرشوة لقوله
صلى الله عليه وسلم لعن الله الراشي والمرتشي والرائش بينهما وهي مال يبذل ليحق باطلا او يبطل
به حقا واما اذا اعطى مالا ليسلم له نفع السلطان فمخصالة ذكره العبادي وغيره والدياثة وهي
الاستحسان على اهله والقيادة وهي على اهل غيره لما روي في الحديث ثلاثة لا يدخلون الجنة
وعد منها الديوث والقيادة مقيسة عليها والسعاية وهي ان يذكر لسلطان انسانا بما يوجب
قهره عليه للحديث الصحيح في ذلك ومنع الزكاة لايات واحاديث واليأس من رحمته تعالى والامن من
عقابه لقوله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ولقوله ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون
وقد عدهما الجمهور من موجبات الكفر صرحوا به لك في العقايد والتحقيق ان منشأهما القران
وعدم الاعتقاد فلا خفاء انه كفر وان كان استكثار الذنوب والاتكال على رحمته الواسعة
فذلك فسق والتعبير بالكفر اولا والخسران ثانيا للزجر ان كان تكذيب والظهار لكونه زورا
من القول ولحم الخنزير والميتة بالكتاب والاجماع في غير ضرورة وفطر رمضان من غير عذر
لكونها احد اركان الاسلام والغلول من الغنيمة بالكتاب والسنة والمحاربة اي قطع الطريق لقوله
انما جزاء الذين يحاربون الله الاية والسحر لكونه من الموبقات واكل الربا للكتاب والاحاديث ور
وادمان الصغيرة اي الاصرار عليها من نوع او انواع والعجب ان بعض الشراح علل كونها

كبيرة

كبيرة بانه تكذيب للقران **قال مسئلة الاخبار عن عام لا ترافع فيه الرواية اقول** لما اشترك الرواية
والشهادة في بعض الاحكام مثل العدد والحرية وغيرهما اراد ان يبين ماهية كل منهما فقال
الاخبار عن امر عام لا ترافع فيه للحكام هو الرواية وخلافه وهو الاخبار عن خاص ببعض
الناس يمكن الترافع فيه هو الشهادة واذا علم الفرق بين الماهيتين علم زيادة الاشتراط في
الشهادة دون الرواية لان بين الناس كثرة العداوة والحسد والطمع فاذا اراد انسان
التوسل الى باطل يقدر على ان يزور شاهدا او اثنين باطماع وان شرع العدد يبعد ذلك ولان
الخبر الذي ينسب الى صاحب الشرع ليكون شرعا عاما الى يوم الدين اعز النفوس بغاية وضعه
بخلاف الشهادة في قضية معينة تخرجت خواصه لانه لا ترافع فيها وان لم يكن عامة **قال**
والشهد انشا تضمن اخبارا اقول يريد الفرق بين الاخبار والشهادة بعد بيان ماهيتهما
بلازم للشهادة منتف في الاخبار فقال الشهادة يعني قول القائل اشهد انشا يتضمن
الاخبار وليس باخبار محض ولا انشا كذلك وانما الجاه الى هذا ما وجد من اضطراب الكلام
اذ قال بعضهم انه اخبار كما في كتب اللغة انه اخبار عن علم وبعضهم انه انشا فاخذ الطريقة
الوسطى وان اردت تحقيق المسئلة فاستمع اعلم انا قد قدمنا ان دلالة الالفاظ انما هي على الصور
الذهنية القائمة بالنفس فان اريد بالكلام الاشارة الى ان النسبة القائمة بالنفس مطابقة
لاخرى خارجية في احدى الازمنة الثلاثة فالكلام خبر سواء كانت تلك الخارجية قائمة
بالنفس ايضا كعلمت وظننت او بغيره كخرجت ودخلت وان لم يرد مطابقة تلك النسبة
الذهنية لاخرى خارجية فالكلام انشا فاذا قال القايل اشهد بكذا لا يشك احد في انه
لة لم يقصد ان تلك النسبة القائمة بنفسه يطابق نسبة اخرى في احد الازمنة بل مراده الدلالة
على ما في نفسه من ثبوت هذه النسبة مثل اضرب ولا تضرب فهو انشا محض ولا يرجع الصدق
والكذب اليه وكون المشهود به خبرا لا يخرجه عن كونه انشا محضا لان تلك جملة مستقلة
بحكم واطرافه وهذه اخرى كذلك ولو كان كون الشيء متضمنا لاخر يخرجه عن كونه محضا لكن
الشيء لم يبق انشا محض قط اذ قولك اضرب متضمن لقولك الضرب منك مطلوب او الطلب
منك وهذا مما لا يقول به عاقل **قال وصيغ العقود اقول** صيغ العقود والفسوخ مثل
طلقت وبعت ونظايرهما انشا اذ لا يقصد بها مطابقتها ما في الخارج ولانها لا تحتمل الصدق
والكذب ولانها لو كانت اخبارا فاما ماضية فلا تقبل التعليق لان الواقع في الماضي لا يمكن
تعليقه او مستقبله وذلك باطل اجماعا والقايلون بانها اخبار يريدون انها اخبار
عما في الذهن اذ القايل بعت يريد الاخبار عما في ذهنه من ايقاع البيع وليس بتام لانه
رج لو كان بواسطة الاخبار عما في الذهن يصير الكلام خبرا من غير قصد مطابقة الخارج
لكان كل انشا خبرا اذ يستحيل خلو الكلام المفيد عن ذلك المعنى النفسي فان قيل
هذا ظاهر فيما اذا كان الخارج الذي قصد مطابقته غير ذهني اما اذا كان الخارج ذهنيا
فما الفرق قلنا ان تلك النسبة القائمة من حيث هي خارج ومن حيث اضافتها الى

اللفظ وكونها مدلوله ومطابقة للاخرى هي الذهنية هذا في الاخبار واما في الانشا فلا
يوجد الا الثانية وبالجملة وبالجملة قول القايل بعت لا اشعار فيه بالمطابقة راسا فدعوى
كونه خبرا خروج عن الانصاف **قال قال القاضي والجرح والتعديل بواحد**
اقول هل يكتفي في الجرح والتعديل بواحد اختاره القاضي ابو بكر وقيل يشترط
العدد واليه ذهب بعض اهل الحديث وقيل يكتفى به في الرواية دون الشهادة وهو القياس
لان شرط الشي لا يزيد على اصله ثم هل يشترط التعرض لسببهما امر يكفي الاطلاق قيل
يشترط مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل في التعديل بشرط دون الجرح لان مطلق الجرح يبطل
الوثوق دون التعديل اذ ربما اعتمد على ظاهر الحال وقيل بالعكس لان اسباب الجرح تختلف
باختلاف المذاهب فربما ظنه جرحا نظرا الى معتقده واليه ذهب الشافعي وهو المختار
في الشهادة لتعلق الحق بالمشهود له فلا بد من الاحتياط وفي الرواية ان عرف مذهب الجا
انه لا يجرح الا بقادح فيكتفى به لان باب الرواية اوسع وذهب امام الحرمين والرازي الى ان
الاطلاق في الجرح والتعديل كاف ان كان المطلق عالما باسباب العدالة والجرح ورده المصنف
بانهما لم يزيدا على قول القاضي قال في البرهان والذي اراه ان المعدل ان كان اماما موثوقا
في الصناعة لا يليق به الاطلاق الا عند الثقة الظاهرة فمطلق ذلك منه كاف فانا نعلم
ان اطلاقه عن بحث واستفراغ وسع في النظر واما من لم يكن من اهل هذا الشان وان
كان عدلا رضيا اذا لم يحط بعلل الروايات فلا بد من البوح بالاسباب واين هذا من قول
القاضي الاطلاق من العدل كاف مع ان نقل الامام في البرهان عن القاضي انما هو في الجرح
وحده واما التعديل فانه يحتاج فيه الى بيان الاسباب ثم اذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح
مقدم لان في تقديمه الجمع بين القولين لان المعدل غاية كلامه انه لم يطلع على فسقه والجارح
يقول اطلعت فلو عملنا بقول المعدل لزم كذب الجارح واذا عملنا بقول الجارح لا يلزم كذب
احد واما اذا قال الجارح قتل فلانا يوم كذا وقال المعدل بل رايته انا فلانا بعد ذلك
التاريخ في موضع كذا ثبت التعارض فلا بد من الترجيح ولا فرق بين كون عدد الجارح اقل
من المعدل او مساويا او اكثر وقال ابن شعبان من المالكية ان كان الجارح اقل يطلب
الترجيح حكاه عنه المازري **قال وحكم مشترط العدالة اقول** حكم الحاكم الذي
يشترط العدالة في الشهادة تعديل للشاهد اتفاقا وكذا عمله في الاصح ورواية العدل
عنه قيل تعديل اذ الظاهر انه لا يروي الا عن عدل وقيل ليس بتعديل اذ نرى كثيرا من
العدول يروي اشيا عن غير العدول والمختار انه ان علم من عادته انه لا يروي
الا عن العدل فروايته تعديل والا فلا واما ترك العمل بمرويه او بشهادته فليس
بجرح اذ يحتمل ان يكون ذلك لرواية او شهادة اخرى معارضة او فقد شرط اخر غير
العدالة وكذلك الحد في شهادة الزنا لعدم تمام النصاب لانه لا يدل على فسق وكذلك
المسايل الاجتهادية كشرب النبيذ وترك التسمية ونكاح المتعة اذ لعنقد جواز ذلك لكن

التدليس فيمن يروي عنه بتسمية غير مشهورة او توهم السماع ممن عاصره كقوله
قال الزهري كذا مع انه لم يسمعه منه ونقل المصنف عن ابن السمعاني انه ان كان بحيث
لو سيل عنه لم يبينه يصير مجروحا لظهور الكذب وليس كما قاله اذ الساكت عن البيان
ليس بكاذب وكذلك التدليس باعطا شخص اسم الاخر من اجل التشبيه كما اذا قلت حدثنا
ابو عبد الله واردت الذهبي كما يقول البيهقي حدثنا ابو عبد الله الحافظ يريد به الحاكم
لان هذا في الحقيقة استعارة كقولك رايت اليوم حاتما واردت به جواد العرب شهرة
حاتم بالجود ثم عبارة المصنف غير سديدة لان التشبيه انما هو لشيخه بالحاكم الذي
هو شيخ البيهقي لا لنفسه بالبيهقي اذ لا فايدة في ذلك وقوله تشبيها بالبيهقي يعني
الحاكم صريح في ذلك وكذا لا تدليس بايهام اللقاة كقول من عاصر الزهري قال الزهري
كذا وقوله حدثنا فلان بما ورا النهر موهما انه جيحون والمراد نهر اخر بينه وبين شيخه
لان المعاريض من محاسن الكلام ولا كذب فيه واما من يدلس في متن الحديث كلاما
لنفسه بحيث لا يتميز انه مجروح بلا خلاف لايقاع المسلمين في الكذب عليه صلى الله عليه
وسلم **قال مسيلة الصحابي اقول** الصحابي في العرف من ادرك صحبته صلى الله عليه وسلم
ولو لحظة حال كونه مومنا فالذي اسلم بعده ليس صحابيا وان عاش معه دهرا طويلا وهذا
اسهل من قولهم من راه وقيل شرطه طول الصحبة وقيل طول الصحبة مع الرواية وقيل شرطه
الغزو معه او ملازمة سنة لان شرف الصحبة لا ينال بادنى ملاقاة والدليل على المختار
ان الصحبة تقيد بالقليل والكثير فهي للمطلق ولانه لو حلف لا صحبه حنث بلحظة قالوا اذا
قيل اصحاب الفقه والحديث يراد الملازمون الكثيرون منهما **الجواب** ذلك عرف
حادث ومن عاصره وكان مسلما وادعى الصحبة قيل قوله ظاهرا لان عدالته توجب
ذلك لكن مع ريبة لانه يدعي شرفا لنفسه وقد يتوهم هنا اشكال وهو ان التعريف
يصدق على من ارتد ومات مع انه ليس بصحابي اتفاقا **والجواب** بانه كان يسمى
قبل الردة ويكفي ذلك في صحة التعريف ليس بشي لان الكلام في صدق هذا الاسم عليهم
الذين وردت الايات والاحاديث بالثنا عليهم وقد علمت ان الايمان شرط فيه واما
من ارتد ومات على الكفر فقد حبط عمله اولا واخرا بحيث لا اعتداد بايمانه السابق واعماله
لا اعتداد بصحبته فقول من قال ومات مومنا زيادة في التعريف كانه جوابا ولا يلزم
ان لا يسمى صحابيا حال حياته لان تلك التسمية تزول بزوال الايمان الذي هو شرط فيها
واذا ثبتت الصحبة وجب ان القول بالعدالة هو المذهب المنصور وقيل هم كغيرهم
يحتاج فيهم الى التعديل وقيل بعد قتل عثمان وفتنة علي لا يقبل الا مع التعديل وقالت
المعتزلة على ان من قاتل عليا فاسق والحق انه لا بد عدالتهم لما قد
نطق بها الايات المتكاثرة والاحاديث المتظاهرة وما وقع بينهم محمول على الاجتهاد
والمجتهد لا يقلد مجتهدا بل يجب العمل برايه ولا يفسق بواجب **قال مسيلة المرسل**

قوله غير الصحابي اقول الحديث المرسل قول غير الصحابي قال رسول الله كذا وهذا يشمل
من عدا الصحابي مطلقا تابعيا كان او غيره والمحدثون لخصونه بقول التابعي وقيل بكبار
التابعين فان سقط راو قبل التابعي سمي منقطعا وان سقط اكثر سمي معضلا واحتج بالمرسل
مالك وابو حنيفة والامدي واحمد في اشهر الروايتين عنه وقيل ان كان من ائمة النقل
دون غيره واختاره الشيخ ابن الحاجب بنا على كونه حجة هو اضعف من المسند خلافا للحنفية
والصحيح رده وعليه الاكثر منهم الشافعي والقاضي قال الامام صاحب الصحيح المرسل في اصل
قولنا وقول اهل العلم بالاخبار ليس بحجة فاستدل المصنف بقوله على ان الاكثر على رده
فان كان المرسل معلوم الحال بان لا يروي الا عن عدل قبل قوله لانه مسند حكما ثم المرسل اما من
كبار التابعين او من صغارهم فان اعتضد حديث الاول بضعيف يرجح كقول صحابي او فعله
او بقول اكثر العلما او مسند اخر يرسله الراوي مرة او راو اخر فان قلت اذا اسنده الراوي
او غيره فالعمل انما هو به لا بالمرسل فاي فائدة في اسناد العمل اليه قلت فائدته تظهر لدى
التعارض فانه يقدم على المسند المجرد وقول الامام هذا في مسند لم تتم الحجة باسناده لم يرتفع الاشكال
لانه يعرض في مسند يقوم به حجة ويعضده المرسل او قياس وانتشار من غير نكير او عمل
اهل العصر المجموع يصير حجة لا العاضد وحده ولا المعضود لان الهيئة الاجتماعية لها
قوة لا توجد في الاحاد كخبر المتواتر والمجمع عليه فان لم يوجد سوى ذلك المرسل لا عاضد فلا
يثبت به حكم شرعي الا انه اذا دل على الحرمة فالاولى تركه احتياطا قال مسيلة الاكثر
اقول الاكثر على جواز نقل حديثه صلى الله عليه وسلم بالمعنى وان كان الاولى عدمه ما امكن
ومحل البحث انما هو للعارف بمواقع الالفاظ واما غيره فلا يجوز اجماعا ويجوز ان نسي اللفظ وقيل ان
كان موجب الحديث العلم يجوز وان كان العمل فلا يجوز وقيل بلفظ مرادف واختاره الخطيب وعن
ابن سيرين وثعلب والرازي من الحنفية والمروي عن ابن عمر رضي الله عنهما منعه مطلقا وعن
مالك انه لا يجوز تبديل الباء بالتاء في بالله وتالله لنا على المختار الاجماع على جواز تفسيره بلسان
اخر فبالعربي اولى وايضا معلوم بالضرورة انه صلى الله عليه وسلم بعث لابلاغ المعنى لا اللفظ
وكثيرا ما يقول الصحابي قال صلى الله عليه وسلم كذا او نحوه وقولهم العلما مختلفون في الفهم
ربما تنبه بعضهم من الفاظ الحديث على ما لا ينتبه غيره فلذا قلنا الكلام في العارف الذي ينقل
المعنى سوا او لا لم يجز اتفاقا والقول بان الكلام في المعنى الظاهر لانما يختلف فيه مذهب
مخترع قال مسيلة يحتج بقول الصحابي قال صلى الله عليه وسلم كذا اقول
هذا شروع في كيفية الرواية فنقول اذا قال الصحابي سمعت رسول الله قال كذا او اخبرني او حدثني
بكذا يجب قبوله بلا خلاف واما اذا قال قال رسول الله كذا فالجمهور على انه حجة
وقال القاضي متردد بين سماعه منه او سماعه ممن يرويه عنه والجواب
قد تقرر الصحابة كلهم عدول فلا يضر ذلك الاحتمال وكذا قوله عنه صلى الله عليه وسلم
كذا او قوله سمعته امر او نهي او امرنا او نهينا او اوجب او حرم او رخص على صيغة المجهول

او دونه

المارودي

في الكل

في الكل الظهور ان فاعل الافعال المذكورة هو الشارع وقيل يحتمل سائر الولاة فلنا يبعد لا يدفع
الظهور وقوله من السنة كذا او كنا معاشر الناس نفعل كذا في عهده او كان الناس
يفعلون في عهده صلى الله عليه وسلم فكنا نفعل فكان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون في
الشي التافه فالمنه عائشة رضي الله عنها الكل حجة عند الجمهور لانه حكاية
اجماع والقول بانه لو كان اجماعا لما جاز مخالفته واللازم منتف مردود بان ذلك
انما يكون في الاجماع الذي طريقه قطعي واشار بالعطف بالفا الى ان ما عطف به دون ما قبله
في القوة قال خاتمة اقول اذا كان الراوي غير صحابي مراتب روايته عشر الاولى
قراة الشيخ املا او تحديثا فيبدا بفعله صلى الله عليه وسلم الثانية قراة الراوي على
الشيخ لانه كان يقرا عليه صلى الله عليه وسلم فيقرر او ينكر الثالثة قراة غيره وهو
يسمع لانه ربما يغفل الرابعة المناولة مع الاجازة بان يناوله الشيخ اصل سماعه الى
الطالب او نسخة مقابلة به ويقول له هذا سماعي عن فلان اجزت لك ان ترويه
عني والاجازة مع المناولة اقوى درجات الاجازة الخامسة الاجازة المجردة عن المناولة
ولها مراتب اعلاها ان يجيز لخاص في خاص مثل ان يقول اجزت لك كتاب البخاري ودونه
لخاص في عام مثل اجزت لك مسموعاتي ودونها العام في خاص مثل ان يقول اجزت لمن
ادرك حياتي رواية البخاري ودونها العام في عام مثل ان يقول اجزت لجميع المسلمين
مسموعاتي السادسة الاجازة للمعدوم منفردا فلو قدمه نحو اجزت لفلان ومن يوجد من نسله
ولا بد من كون المعدوم تبعا فلو قدمه كان يقول اجزت لمن يولد لفلان فلا يصح السابعة
المناولة المجردة بان يناوله اصله ويقول هذا سماعي ولا يقول له اروه عني ولو ناوله
الكتاب ولم يقل انه سماعي لا يجوز له الرواية عنه الثامنة الاعلام المجرد عن المناولة والاجازة
بان يقول هذا سماعي من فلان التاسعة الوصية بالكتاب بان يوصي بكتاب يرويه
لاحد من الناس فيجوز للموصى له ان يرويه عنه والحق ما قاله الشيخ ابن الصلاح ان الرواية
بالوصية بعيدة جدا ولا نسلم ان الوجادة دونها اذ في الوجادة تعرف وجدت بخط المحدث
كذا فيغلب على الظن صحة ما وجده بخلاف الوصية بالكتاب العاشرة الوجادة
وقد عرفت معناها ومنع ابراهيم الحربي وابو الشيخ الاصفهاني والقاضيان حسين
والماوردي الرواية بالاجازة وقالوا لو جوزناها لبطلت الرحلة في طلب العلم
ورواه الربيع عن الشافعي وكذا روي عن مالك وابي حنيفة ومنع قوم العامة والقاضي
ابو الطيب في المعدوم ابتدا كما تقدم انه المختار واما للمعدوم من غير اضافة
فلا يجوز اجماعا والفاظ الرواية عند الادا اصطلاح خاص لاهل الحديث لا تعلق له
بالاصولي لان كلامه فيما للاحتجاج فيه مدخل قال الكتاب الثالث
في الاجماع وهو اتفاق مجتهدي الامة اقول قدم الاجماع على القياس لكونه
قطعي الدلالة او لكونه يقع اصلا في القياس وهو لغة العزم والاتفاق قطعا واصطلاحا

حاجة

صح

صح

اتفاق مجتهدي هذه الامة في اي عصر من الاعصار على امر كان فبقيد الاتفاق خرج
قول مجتهد منفرد في عصره اذ لا يعد ذلك اجماعا وبقوله بعد وفاته الاجماع في زمنه
فانه ليس بحجة من حيث انه اجماع وبقوله في عصر يرفع وهم شرطية الاتفاق من اول
وفاته الى اخر الدهر وفي اي امر يدخل الاحكام مطلقا فرعية او اصلية عقلية او لغوية
والاعتراض بان مجتهدي جمع واقله ثلاثة فيلزم منه ان لا يكون اجماع الاثنين حجة
والجواب بان لفظ مجتهد عام لانه مفرد مضاف فيشمل الاثنين ايضا وتخرج الوا حد
بقيد الاتفاق يستلزم بطلان تعاريف المتقدمين والمتاخرين لوجود لفظ الجمع فيها
والجواب ان هذا من عموم المجاز الذي يعم المعنى الحقيقي والمجازي وهو مطلق العدد والاثنان
الحقا بالجمع قياسا او التقدير جميع من يوجد من جنس المجتهدين وبقيد الاجتهاد خرج
المقلد فلا يعتبر موافقته واعتبر قوم وفاق العوام مطلقا اي في المسائل المشهورة والخفية
مثل دقائق الفقه وقيل في المشهور دون الخفي وفائدته عند القائل به صحة اطلاق قولهم
اجمعت الامة على كذا لا انه اذا خالف العامي تقدح في كونه حجة ونسبه المصنف الى الامدي
وهو الى طائفة الاصولي الذي ليس بفقيه تعتبر في الاجماع على المسائل الفقهية لتوقف
الفروع على الاصول والحق خلافه لانه عامي بالنظر الى المجمع عليه وبقيد المسلمين خرج
المكفر ببدعته واما هل يشترط عدالة المجتهد ام لا فمبني على اشتراط العدالة في
الاجتهاد والصحيح عدمه وثالث الاقوال تعتبر وفاقه في حق نفسه حتى اذا خالفهم لم يكن
اجماعهم حجة عليه ورابع الاقوال ان بين ماخذه اعتبر لانه قول بدليل والا فلا اعتبار
به ويعتبر جميع المجتهدين وهو الصحيح وقيل لا يقدح خروج واحد وقيل اثنين وقيل ثلاثة وا[illegible]
الى حد التواتر وقيل ان كان المخالف شهيرا بالاجتهاد كمخالفة ابن عباس في مسئلة العول
وقيل يضر المخالف وان كان واحدا لكن في اصول الدين لعلو قدره دون سائر العلوم وقيل مع
المخالف مطلقا حجة اعتبارا بالاكثر ولا يسمى اجماعا ثم باضافة المجتهد الى الامة علم عدم اختصا
بالصحابة خلافا للظاهرية استبعادا منهم ان اهل الشرق والغرب تطبق على حكم واما صح
الصحابة فكانوا مجتمعين منضبطين وعلم من قيد الوفاة ان في زمنه صلى الله عليه وسلم
لا ينعقد اذ لا اعتبار بقولهم عند قوله وما لا قول له فيه مردود وغير مشروع وعلم اعتبار
التابعي مع الصحابة لانه من مجتهدي الامة في ذلك العصر وان بلغ رتبة الاجتهاد وبعد
اتفاقهم يبنى وفاقه على اشتراط انقراض العصر ان شرط اعتبر والا فلا وهذا هو
المذهب المنصور وعلم ان اجماع اهل المدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس بحجة
ولا اهل البيت ولا الخلفاء الاربعة ولا الشيخين ولا اهل الحرمين ولا اهل المصرين الكوفة
والبصرة لانهم ليسوا جميع مجتهدي الامة وان المنقول بالاحاد حجة لان الاجماع
دليل شرعي كالسنة فلا يحتاج في نقله الى عدد التواتر وهذا مختار الامدي والامام
والاكثرون على اشتراط التواتر في نقله لان الاجماع قطعي فلا يثبت بخبر الاحاد قوله وهو الصحيح

في الراي

في الراي في السنة المذكورة ومعناه اصحاب تلك المقالات لا يشترطون في النقل التواتر
بل الصحيح عندهم قبول النقل احادا احتج من ذهب الى ان اهل المدينة تحتج باجماعهم
بقوله صلى الله عليه وسلم المدينة كالكير تنفي خبثها والخطا خبث فيكون منفيا عنهم
الجواب لم يدل على عصمتهم للاجماع على وقوع الخطا منهم بل يحمل على المدح بانها بلدة
مباركة فاضلة ومن ذهب الى ان اجماع اهل البيت حجة احتج بقوله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والخطا رجس الجواب خطا المجتهد ليس برجس
بل مثاب عليه ومن ذهب الى ان اجماع الخلفاء الاربعة صح حجة بقوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين بعدي تمسكوا عليها وعضوا عليها بالنواجذ والخلفاء هم الاربعة لان الملك
بعدهم صار عضوضا الجواب لا يدل على انتفاء الخطا عنهم وانما رغب في سلوك طريقهم
ومن ذهب الى ان اتفاق الشيخين حجة بقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
فانه يدل على انتفاء الخطا والجواب المنع بما تقدم ومن ذهب الى ان اتفاق الحرمين
او المصرين حجة فلانتشار الصحابة فيهما وكذا في المصرين الجواب لا كلام في اجماع
الصحابة حيث كانوا انما الكلام فيما اذا لم يوجد جميع المجتهدين في العصر قال وانه
لا يشترط عدد التواتر اقول لا يشترط في الاجماع عدد التواتر لان الادلة
الدالة على حجية الاجماع مثل امتي لا تجتمع على الضلالة لا تزال طائفة من امتي
قائمة على الحق ونظائرهما لا اشعار فيها بقيد التواتر خلافا للامام والعجب ان
الامام في البرهان نقل المذهب الصحيح الذي عليه الجمهور عن الشيخ ابي اسحاق الاسفرايني
مع ادلته ولم يزيف ادلته وقال بخلافه واما اذا لم يكن في العصر الا مجتهد واحد فليس
قوله حجة لعدم صدق التعريف عليه وقيل حجة وهو القياس نظرا الى الدليل السمعي
وهل يشترط انقراض العصر لانعقاد الاجماع الحق انه لا يشترط وقال احمد وابن
فورك وسليم الرازي يشترط لنا على المختار انه قول الامة فصار حجة قاطعة
فلا وجه لتوقفه قالوا القول بذلك لا دليل له قالوا ربما اطلع واحد منهم على خبر يخالف
صح قلنا يبعد خفاؤه على جملة المجتهدين ولو سلم يترك لانه ظني لا يعارض القاطع كما لو انعقد
ووجد الخبر قالوا فلا يجوز رجوع المجتهدين عن اجتهاده اذا لاح له دليل قلنا يجب
عليه الرجوع ولا قدح في الاجماع قوله انقراض كلهم منصوب مفعول شرطوا وقوله
او غالبهم او علمائهم معطوفات على المجرور وراى من قال ان العامي معتبر يشترط
انقراض الكل والذي لم يعتبره شرط انقراض العلماء والذي يقول بانقراض
الغالب هو الذي لا يقدح مخالفة النادر عنده في الاجماع هذا حاصل
كلامه وعليه شراح كلامه وليس بسديد لانه يلزم منه ان المذكورين
من احمد وابن فورك وسليم مختلفون في المسئلة بعضهم شرط موافقة العامي
والبعض لا يبالي بمخالفة النادر وليس الامر كذلك اذ لم ينقل عن احد منهم ما ذكر

من هذا الكلام مع ان الكلام في حجية الاجماع قبل الانقراض وقد نقدم عن المصنف
ان من شرط وفاق العامي انما شرطه في اطلاق الامة لا في الحجية فتامل وقيل ينعقد
في السكوتي لضعفه بخلاف القولي وقيل ينعقد فيما لا مهلة فيه مثل قتل النفس واستبا صة
الفروج وقيل ان كان الباقي اقل من عدد التواتر فلا اعتبار بهم واما اذا كان الباقي
عدد التواتر فانهم اذا رجعوا لم يبق الاجماع حجة وقد عرفت الجواب عن الكل بان ادلة
حجية الاجماع لا فرق فيها بين صورة وصورة واذا قلنا ان الانقراض ليس بشرط
فكما انعقد صار حجة ولا يحتاج الى مدة ولا فرق الامام بين القاطع والظني اي اذا كان
سند الاجماع قطعيا ومات المجمعون بعده بلحظة فهو حجة واما اذا كان ظنيا فلا
والجواب ما تقدم من الادلة السمعية الدالة على عصمة اهل الاجماع مطلقا وتنعقد
الامة على عدم حجية اجماع الامة السابقة لان العصمة من خواص هذه الامة وفي
الادلة تصريح بذلك وان قلنا بان قولهم حجة بناء على ان شرع من قبلنا شرع لنا ما لم
يرد ناسخ لكن ليس في قوة الاجماع والاجماع لا يكون الا عن سند من الدلايل الشرعية
اذ القول بدون السند باطل لانه يوجب التشريع بعد صاحب الشرع قيل اذا كان
عن سند فما فايدة الاجماع اجيب بان فايدته رفع الخلاف قال وانه قد اول
يكون عن قياس قد تقدم منا وسياتي من كلام المصنف انه لا بد للاجماع من مستند فذلك المستند
قد يكون قياسا لانه احد الادلة الشرعية ومنع الظاهرية تارة الجواز واخرى الوقوع
وقيل منع ذلك اي الجواز او الوقوع مطلقا وقيل هما في الخفي دون الجلي وقد علمت ان الادلة
على حجية الاجماع لا تفرق بين سند وسند مع انه قد وقع الاجماع عن القياس مثل امامة
ابي بكر قالوا رضيك لديننا افلا نرضاك لدنيانا وكذا تحريم شحم الخنزير ثابت اجماعا
قياسا على لحمه وكذا وقوع الفارة في الشيرج قياسا على السمن ثم اهل العصر المجمعون
اما ان يكون اجماعهم بعد سبق خلاف او بدونه ولا خلاف في الاول واما الثاني فلا
يخلو اما ان لا يكون الخلاف مستقرا كالاجماع على قتال مانعي الزكاة في خلافة الصديق رضي الله
عنه فذلك جايز خلافا للصيرفي منا واذا جاز لاهل العصر ذلك جاز لمن حدث بعدهم
اذ لا فرق بين اجماعهم واجماع من بعدهم واما اذا استقر الخلاف برهة من الزمان
فهل يجوز الاتفاق على احد القولين منعه الامام وجوزه الامدي مطلقا سواء كان المستند
قاطعا ام لا اي مستند اختلافهم وقيل ان كان قاطعا فلا يجوز والا فيجوز والحق ان من ع
لم يشترط الانقراض فلا خلاف في جوازه عندهم لان الانقراض لما كان شرطا في الاجماع
وهم لم ينقرضوا فلا اجماع منهم على ذلك الخلاف اذ لا يتنافى فهم على ذلك الخلاف الا
بموتهم وما نقله المصنف عن الامام من عدم الجواز وعن الامدي من الجواز الصواب
عكسه قال الامام في المحصول اتفاق اهل العصر على احد القولين منهم من جعله اجماعا وهو
المختار لان الصحابة اختلفوا في الامامة ثم اتفقوا هذا في العصر الاول الذي فرض استقرار

خلافهم

خلافهم واما الذين نشأوا بعدهم وهم اهل العصر الثاني هل يجوز منهم الاتفاق على احد قولي
العصر الاول بعد تطاول الزمان فيه خلاف ذهب الاشعري واحمد والامام والغزالي
الى امتناعه وهو مختار المصنف تمسكا بالعادة اذ هي قاضية بانه لو كان دليل على بطلان
احدهما لاطلع عليه اهل العصر الاول وهذا كما ترى مجرد استبعاد وقيل لو وقع ذلك
لوقع التعارض بين الاجماعين ولا تعارض بين القطعيين وانما يلزم التعارض
لان اهل العصر الاول على جواز العمل بكل منهما واهل العصر الثاني على احدهما فقط
الجواب اهل العصر الاول لم يسوغوا العمل بكل منهما بل كل طايفة تسوغ القول الذي
تقول به ومثله ليس من الاجماع في شيء والحق الذي لا محيد عنه انه جايز بل واقع لاختلاف الصحابة بة
في بيع امهات الاولاد وصح اجماع من بعدهم على عدم الجواز لكنه قليل جدا وقد علم من تعريف
الاجماع ان اقل ما قيل مجمع عليه كدية الكتابي عند الشافعي فانه قيل كدية المسلم وقيل نصفه
وقيل ثلثه فاخذ به الشافعي لاتفاق الكل عليه ولمسح الراس فانه اما الكل او الربع او اقل ما
ينطلق عليه اسم المسح فاخذ به هذا اذا لم يدل دليل على الزيادة فاذا دل مثل الغسلات
السبع في الولوغ فالمعول عليه هو دليل الزيادة ولقايل ان يقول اذا كان الاقل مجمعا عليه
فكيف يجوز له العدول عنه بدليل ظني قال اما السكوتي فما لنا حجة لا اجماع اقول
الاجماع السكوتي هو ان يفتي واحد بحضرة جمع ولم ينكر عليه احد منهم ومحله قبل استقرار المذاهب هب
واما بعده فلا يدل السكوت على الموافقة اتفاقا لان الانكار غير معتاد اذا تقرر هذا فنقول ل
قيل انه ليس بحجة ولا اجماع كما نقله القاضي عن الشافعي وهو المشهور عنه وانما لم يكن حجة
لاحتمال التوقف او الذهاب الى تصويب كل مجتهد وقيل حجة واجماع حكاه الامدي عن بعض
الشافعية وادعى انه المذهب وبه قال الجبائي من المعتزلة وقيل ان كان فتيا فاجماع وان كان
حكما فلا واليه ذهب ابن ابي هريرة والى عكسه ذهب الشيخ ابو اسحق المروزي لان الحاكم لا يعترض عليه
الحكم الا بعد تشاور وقيل ان كان في شيء يفوت استدراكه كاراقة دم فاجماع لان العادة تقضي
بالانكار وعدم السكوت في مثله وقيل ان كان الساكتون اقل فاجماع والا فلا واليه ذهب بعض
الحنفية واختار المصنف انه حجة اذ يبعد سكوت الكل مع اعتقادهم عدم مشروعية ذلك
القول فان عدم النقل فيهم كان اجماعا والا فدليل ظني كاخبار الاحاد والقول بانه ربما التوقف
مهابة من المفتي او لتوقف في الاجتهاد او لعدم الظهور او خاف الفتنة لا يدفع الظهور الذي
هو كاف في الظن الكافي في حجية الدليل واما انه اجماع حقيقة فمبني على ان السكوت المجرد عن
امارة الرضى والسخط والحال ان كل المجتهدين قد اطلعوا على مستنده وقد خلوا من التامل فيه
بان مضى مدة تسع ذلك ويكون المسالة تكليفية واحترز بذلك عن تفضيل شخص على اخر اذ
لا تكليف بذلك هل يغلب على الظن موافقة الساكت للقايل ام لا فمن قال به فهو اجماع
عنده حقيقة ومن قال لا فلا هذا حاصل كلام المصنف وفيه نظر اما اولا فان قوله
وتسميته اجماعا خلف لفظي لا وجه له لان المذهب الثاني للقايل بانه اجماع يريد به

حقيقة الاجماع والثالث القايل بانه ليس باجماع بل حجة يريد نفي كونه اجماعا حقيقة بظهور
ذلك من النظر في دلايل المذهب الثاني ورد الثالث عليه على ما اشرنا اليه واما الثاني فلان
قوله هل يغلب ظن الموافقة صريح في ان ذلك كاف في صيرورته اجماعا حقيقة وليس كذلك
اذ غلبة الظن لا تفيد الا الظهور وهو غير كاف في الدليل القطعي وبعض الشارحين له خبط في
هذا المقام لا يدري ما يقول ولاجل خوف الاطالة اوردنا كلامه ليتعجب الناظرون منه
واذا علم حال الاجماع السكوتي فكذا حال غير المنتشر بان افتى واحد ولم يعرف ذلك مجتهد
عصره ولم يظهر له مخالف مختار المصنف انه حجة وليس باجماع والاكثرون على خلافه لانه
لو بلغهم لربما خالفوا فهذا احط رتبة مما تقدم وقال الامام الرازي حجة فيما يعم به البلوى
كنقض الوضوء بمس الذكر لانه احوط لا بد من خوض غير القايل فيه ويكون موافقا لانه لو خالف
لظهرت المخالفة ثم المجمع عليه قد يكون امرا دنيويا كتدبير الحروب والجيوش ودينيا كالصلاة
والزكاة وعقليا لا يتوقف صحة الاجماع عليه كحدوث العالم ووحدة الصانع واما ما يتوقف
ثبوت الاجماع عليه كوجود الباري والنبوة فلا والا يلزم الدور هذا كلام المصنف وعليه شراحه
وفيه نظر لان الامر الدنيوي لا معنى للاجماع عليه لانه ليس اقوى من قوله صلى الله عليه وسلم
وهو ليس دليلا لا يخالف فيه يدل عليه قضية التلقيح حيث قال انتم اعلم بامر دنياكم والمجمع عليه
لا يجوز خلافه وما ذكروه من امر الحروب ونحوها ان اثم مخالف ذلك فلكونه شرعيا والا
فلا معنى لوجوب اتباعه وكذا العقلي لا معنى للاجماع فيه لانه ان كان عقليا بالاستدلال
فلا فايدة الاجماع فيه الا بما عند الادلة لا لاثبات الحكم ابتداء قال الامام في البرهان
انما ينعقد الاجماع فيه في السمعيات ولا اثر للوفاق في المعقولات فان المتبع في العقليات
الادلة القاطعة فاذا انتصب لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق هذا كلامه ثم
نقول اي فايدة في الاجماع في العقليات مع انه لا يجوز التقليد فيها ولو كان الاجماع حجة
كساير الاحكام لم يجز الا التقليد فيها وعدم المخالفة والمصنف اغتر بكلام الامام في المحصول
وابن الحاجب وقد اوضحنا لك المقام ودفع عنك الاباطيل والاوهام والله ولي الانعام وقد علم حين
الطلاق المجتهد امران احدهما عدم اشتراط الامام المعصوم على ما زعم بعض الشيعة والثاني وجود
المستند قطعيا او ظنيا والا لم يكن لقيد الاجتهاد معنى قال مسئلة الصحيح امكانه
اقول يجب على القايل بحجية الاجماع النظر في امور اربعة الاول في امكانه الثاني في امكان
العلم به بعد انعقاده الثالث في نقله الرابع في حجيته بعد نقله وقد تقدم من المصنف
ان نقله بطريق الاحاد مقبول وادرج امكان العلم في امكانه نفسه فنقول وقوع الاجماع
على حكم من الاحكام امر ممكن خلافا للنظام وبعض الشيعة قالوا يستحيل ثبوته عنهم عادة
لخفا بعضهم وانقطاعه او اسره او خموله او رجوعه قبل قول الاخر ولو سلم فنقله بعيد
اذ الاحاد لا يفيد والتواتر بعيد الجواب ما ذكرتم مجرد استبعاد ونقل الاحاد
مقبول مع التواتر في بعض الصور مثل ما انا قاطعون على تقديم القاطع على المظنون الخالف في

ذلك احد واما كونه حجة فيا لاجماع ولا عبرة بقول النظام والشيعة لانهم اهل الاهوا
ومع ذلك نشا وا بعد الاتفاق على حجيته لم يحتج به ولذا ما نقل عن الامام احمد
واما اجماع اليهود والنصارى والفلاسفة فغير وارد لان العصمة من خواص هذه الامة
وبالكتاب قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المؤمنين وان كان ظاهرا ليس قطعيا لاحتمال انه يريد سبيلهم في متابعة الرسول
صلى الله عليه وسلم او مناصرته والاقتدا به او في الايمان لكنه يصير قطعيا لملاحظة
الحديث المتواتر معنى وهو قوله امتي لا تجتمع على الضلالة لانه روي بالفاظ مختلفة والقدر
المشترك منه متواتر وذلك يصلح بيانا لما في الاية قالوا قوله في وصف الكتاب تبيانا
لكل شي يقتضي رجوع الاحكام كلها اليه الجواب كونه تبيانا لا يمنع كون غيره تبيانا
ايضا لا نداعم من ان يكون بنفسه او بواسطة الاجماع او القياس والنقض بالسنة فانه دليل عند
المخالف قالوا فان تنازعتم في شي فردوه الى الله والرسول فانحصر المرجع في الكتاب والسنة
الجواب مخصوص بالصحابة ولو سلم فالمجمع عليه لا نزاع فيه ليرد الى احدهما ولو سلم
فظاهر لا يعارض قاطعا واذا ثبت كونه حجة فهو دليل قطعي فيما اتفق المعتبرون بكسر
البا اي المجتهدون كما اذا صرح كل منهم بالحكم لا حيث اختلفوا كما في السكوتي وكان الاولى
ان يقول لا حيث لم يتفقوا لان الساكت لا يوصف بالخلاف وما يدر فيه المخالف عند من
يجعله حجة وذهب الامام الرازي والامدي الى كونه ظنيا مطلقا لان المجمعين على ظن
لا يستحيل خطاؤهم وخرقه بالمخالفة حرام الجمهور راجع الى الاجماع القطعي وحرمته اذا
لم يعتقد حله واذا اعتقد ذلك فهو كفر لانه نقل المتواتر ويتفرع على هذا احداث
قول ثالث بعد اتفاق العصر الاول على القولين مثال ذلك اذا اختلف في البكر اذا وطيها
المشتري ووجد بها عيب قيل ترد مع الارش وقيل لا ترد بوجه فالقول بانها ترد مجانا
خارق لذلك الاجماع وكالاخ مع الجد قيل المال كله للجد وقيل بالمقاسمة فالقول بحرمان
الجد خارق وغير الخارق لا يضر مثاله متروك التسمية سهوا الحل عند ابي حنيفة والحل في
السهو والعمد عند الشافعي وقيل يحرم مطلقا فالفارق بين السهو والعمد موافق لمن اطلق في
بعض ما قاله ومثال التفصيل الخارق ما لو قيل بتوريث العمة دون الخالة او العكس لانهما من
ذوي الارحام وهو علة التوريث فحرمان احدهما دون الاخرى تفصيل خارق
ومثال غير الخارق القول بوجوب الزكاة في مال الصبي دون الحلي المباح وعليه الشافعي
وقيل بالوجوب فيهما وقيل بعدمه فالمفصل موافق لغير المفصل في بعض ما قاله واما
احداث الدليل والتاويل لدليل اقامه اهل العصر الاول ليوافق غيره وابداء علة الحكم
يبدوه الاكثر على جوازه انكم بل خارقا وذلك ان لم ينصوا على بطلانه فان نصوا فلا يجوز
حلا فهم لانه خرق له قيل لا يجوز مطلقا لانه ليس سبيل المؤمنين الجواب الغرض انهم
لم يتفقوا على منعه قيل قوله تامرون بالمعروف فلو كان معروفا لامروا به الجواب

د
المعارضة بقوله سهوا عن المنكر فلو كان غير جائز لنهوا عنه **قال وانه يمتنع ارتداد**
الامة في عصر اقول هل يجوز ارتداد امته صلى الله عليه وسلم في عصر ام لا الصحيح امتناع
ذلك سمعا لقوله امتي لا تجتمع على الضلالة وانعقد الاجماع عليه قبل الارتداد يخرجهم عن
الامة فلا منافاة الجواب يصدق ان الامة ارتدت وذلك خلاف ما انعقد عليه الاجماع
ل واما الاتفاق على الجهل بشي فلا مانع منه اذا لم يكن مكلفا به لان ذلك لا يقدح في اصل من الاصو
واما خطا طايفة في مسيلة وطايفة اخرى في مسيلة اخرى اخطا فيها طايفة فلا منع منه اذ لم يتفقوا
في خطا الاختلاف المحل حتى لو اصاب الطايفتان لم يكن هناك اجماع ولا يليق بعاقل
ان يخالف هذا او يتفرع على الاصل المذكور وهو عدم جواز خرق الاجماع عدم جواز اجماع
لاحق يضاد اجماعا سابقا ولا على ان يعارض الاجماع دليل لانه اما قاطع ولا تعارض
بين القطعيات واما مظنون فلا يصلح معارضا للقاطع واذا وافق الاجماع خبرا لا يدل
على انه سنده بل ذلك هو الظاهر اذا لم يوجد غيره وهذا كلام قليل الجدوى ولذلك
تركه كثير من المتاخرين **قال خاتمة اقول** المجمع عليه اما ان يكون من الدين اولا
وانكار الثاني لا يقتضي كفرا بل كذب صريح وما هو من الدين اما ان يعلم ضرورة كونه
من الدين كوجوب الصلاة والزكاة فيكفر جاحده وكذا المشهور بين الناس المنصوص
عليه كحل البيع لان انكاره تكذيب للشارع واما اذا لم يكن منصوصا ولكن مشهور ففيه
له تردد واختيار النووي انه كفر وهو الذي يعتقد لكونه موافقا للنصوص والقول با
لا يكفر مخالف نص الشارع على عصمة الامة واما اذا لم يشتهر ولو كان منصوصا لا يكفر
كتوريث بنت الابن السدس مع بنت الصلب ولفساد الحج بالوطء قبل الوقوف **قال**
الكتاب الرابع في القياس اقول رابع الدلالة المتفق عليها بين
ده الايمة الاربعة القياس وهو الرتبة العظمى بعد النبوة التي خص الله بها من بيننا من يجتبا
الدين مهد والشريعة الغراء وشيد واركان الحنيفية السمحا وناطوا الفروع بالاصو
والحقوا المعقول بالمنقول حلوا عرايس الاحكام على منابط الفكر ونثروا عليها فرايد الكتاب
والخبر حفظوا الاصول من الزيادة والنقصان مع تزايد الفروع الى انصرام الزمان فيا فوز
من كان معدودا من حزبهم اوناله شربة من شربهم عليهم من الله اجر نوازي
عناهم في اظهار دينه ونصرتهم لشريعة نبيه وامينه وحشرنا في زمرتهم وان لم
نكن من جلتهم ولما كان الحكم على الشي فرع تصور ماهيته عرفه المصنف بانه حمل معلوم على
معلوم في علة حكمه عند الحامل وهو احسن التعاريف نقله الامام عن القاضي ابي بكر وبالقيد
الاخير دخل الفاسد وان شيت تعريف الصحيح حذفته فيختص به وهو حجة في الامور
الدنيوية نقله عن الامام الرازي واما في العقلية والسمعية فقال بمنع القياس
فيها عقلا بعض الشيعة والنظام وسمعا ابن حزم وكذا داود الاصفهاني وهو
المشهور عنه وقيده المصنف بما عدا الجلي وابو حنيفة في الحدود والكفارات

والرخص

والرخص وقوم ذهبوا الى عدم جوازه ما دام يوجد النص وقوم في الاسباب والشروط
والموانع وقوم في اصول العبادات مثل قياس الصلاة بالايما على الصلاة قاعدا وقوم القياس
الجزئي الذي تدعوا اليه الحاجة اذا لم يكن من الشارع نص كضمان الدرك وهو الضمان للمشتري
بي ان خرج المثمن مستحقا القياس عدم جوازه لكونه ضمان ما لم يجب وذهب اليه الجمهور لعموم الحا
جة واخرون في العقليات وطايفة اخرى في النفي الاصلي والقياس في اللغة قد تقدم بحثه
ونحن نذكر ادلة المذهب الصحيح ونورد المذاهب المردودة مع اجوبتها فنقول القايلون
بعدم امتناع القياس عقلا وشرعا منهم من قال بوجوبه ووقوعه في الشرعيات لئلا
تخلوا الوقايع عن الاحكام اذ النصوص لا تفي بالحوادث الجواب نفي باصول الاحكام
واجناسها منصوص على جميع الاحكام بالعمومات والقايلون بجوازه عقلا منهم من قال
بعدم وقوعه واليه ذهب النهرواني والقاساني والقايلون بالوقوع اختلفوا في
طريق ثبوته منهم من قال طريق ثبوته العقل والجمهور على انه السمع وهولاء فرقتان
منهم من يقول ثبوته ظني ومنهم من يقول قطعي وهذا هو المختار لنا على المختار اجما
خ الصحابة على العمل به من غير نكير وشاع ذلك وذاع حتى كتب عمر الى ابي موسى الاشعري
اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برايك وحديث عمر حيث سال عن قبلة الصايم فقال
ارايت لو تمضمضت بما ثم مججته الست تفطر فشاربه وحديث معاذ حيث ذكر بعد الكتاب
والسنة رايه وقرره عليه وحديث الخثعمية المشهور فانه قاس صلى الله عليه وسلم
دين الله على دين العباد بالطريق الاولى فكان قياسا جليا وبالجملة الاحاديث الدالة على مشرو
عينه متواترة المعنى والايات الدالة عليه وان كان دلالتها ظاهرة والاصول لا تثبت بالظواهر
الا انها من حيث الجملة قطعية الدلالة منها قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار
رد الشي الى نظيره ومنها رده على منكري البعث فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم
اول مرة وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه قال من يحيي العظام وهي رميم قل
يحييها الذي انشاها اول مرة انهم الا كالانعام وبالجملة جميع ما في القران من التشبيهات
والاستعارات لا تخلو عن الحاق فرع باصل في حكم بعلة جامعة فالمتامل لا يتوقف في حجية
القياس المانع عقلا لا يومن الغلط فيجب تركه قلنا لا خطر لانه اما مصيب فله اجران او
مخطي فواحد المانع شرعا المنصوص كافية الجواب المنع المجوز في الكلي وهو ما قطع فيه
بنفي الفارق بين الاصل والفرع او ما يكون الحكم في الفرع اولى لو من بعد الغلط بخلاف الخفي
الجواب هو جواب المانع عقلا الحنفية لا يعقل المعنى في الحدود والكفارات ونعقله
شرط للقياس الجواب منع ذلك في الجميع فيلحق الفرع بالاصل حيث عقل قياس النباش
ش على السارق في وجوب القطع بجامع اخذ مال الغير من الحرز خفية وكفى دليلا اجماع
الصحابة على الحاق حد شارب الخمر حين تشاوروا واتفقوا على اذا شرب سكر واذا سكر
هذى واذا هذى افترى فاري عليه حد المفترى وبعد ما انعقد الاجماع قالوا قوله

ادروا الحدود بالشبهات دليل واضح لان القياس دليل ظني يلازمه الشبهة قلنا معارض
بخبر الواحد والشهادة فان الحدود تثبت بهما اجماعا مع وجود الشبهة فيهما القايل
بحجيته اضطرارا في واقعة لا يوجد فيها نص احتمال الغلط قايم في القياس بحيث لا واقعة
على الوصف المذكور لا فايدة مع احتمال الضرر والجواب دلايل الحجية لا يفرق بين
القياس وقياس والفايدة تحرير المسئلة لوقت الحاجة القايل بعدم جريانه في الاسبا
والشروط والموانع الوصف الذي هو سبب او شرط او مانع لو شارك له غيره في معناه
لكان السبب هو القدر المشترك واذا لم يشاركه لا الحاق هناك وهذا مختار الآمدي
وابن الحاجب والشارح المحقق واختار المصنف جريان القياس فيها لان ادلة القياس
عامة ولان الاشيا المذكورة من قبيل الاحكام الوضعية فلا بد من الجريان فيها ولا الحاق
الا حيث يوجد ما به الاشتراك قولكم اذا وجد يكون هو العلة ممنوع اذ ربما كانت
في الاصل منصوصة دون الفرع كالزنا مع اللواط فان الاول له اصل يشهد له والحق
ان اثبات هذا على وجه التحقيق بعيد القايل بعدم جوازه في اصول العبادات كالصلاة
ايمانيا سا على العقود لعلة العجز هذه الاصول مما يتوفر الدواعي على نقلها فلو كان
مشروعا لنقل الجواب ما تقدم من عدم تفرقة الادلة القايل بالعدم
في الجزئي الذي لم يشهد له اصل كضمان الدرك فانه لا يعقل ضمان ما لم يجب
الجواب خولف ذلك للضرورة حفظا على الحقوق وعبارة المصنف تساعد
هذا المعنى فانه ذكر في سياق المذاهب المزيفة واذا كان المنع من القياس الجزئي
الحاجي مزيفا يكون خلافه صحيحا ومثال ذلك بضمان الدرك غير صحيح لانه ليس من
القياس الحاجي في شيء بل هو مستثنى من القياس للضرورة القايل في العقليات اذ لا حاجة
لان العقل كاف ولان العقل احكامه قطعية والقياس ظني الجواب ما تقدم من عموم
ادلة القياس من غير فرق والدليل العقلي ربما يكون امارة القايل بعدم جوازه في النفي
الاصلي بان بحث المجتهد فلم يجد دليلا عليه ثم وجد شيئا اخر يشبه الاول فهل يجب البحث
عنه او يقاس على الاول ولا يبحث عنه لم نر فيه خلاف ومختار المصنف جوازه وهو الظاهر
اذ لا فارق بينه وبين ساير الاقيسة لا يقال العدم الاصلي ازلي فكيف يعلل لانا نقول
العلل الشرعية معرفات فتكون امارات بل الدليل العقلي يجوز تاخره عن المدلول
كالعالم للصانع **قال الا في العادة اقول** هذه امور يمتنع فيها القياس ذكرها
المصنف بعد لونه دليلا لانه ربما يظن جريانه مطلقا منها العاديات كاقل الحيض واكثره
ولا يجري فيها القياس لان شرط القياس ان يكون الاصل معقول المعنى والخلقية عطف
تفسيري للعادية ومنها جميع الاحكام فان منها ما لا يعقل فيها المعنى فلا وجه للقياس
كما تقدم ومنها الاصل المنسوخ لا يقاس عليه لخروجه عن صلاحية القياس وكان الاولى
تاخير هذا لنذكره مع شروط الاصل لانه منها ومنها نص الشارع على العلة في صورة ليس

ذلك

ذلك امرا بالقياس بل فايدته ثبوت الحكم معللا فانه اوقع في النفس واقبل امرا به مطلقا
وقيل في الترك دون الفعل كما اذا قال حرمت الخمر لاسكارها احتياطا او تراه من المفسدة
قال واركانه اربعة اقول القياس مركب من امور اربعة الاول الاصل وهو المقيس
عليه اي محل الحكم المشبه به وقيل دليل الحكم كالنص الدال على حرمة الخمر واما الفرع
فعلى الاول محل الحكم المشبه كالنبيذ المقيس وعلى الثاني حكمه ولا يمكن القول بان الفرع
دليل الحكم في المشبه لان دليله هو القياس ولما كان الاصل ما يبنى عليه الشيء فالمعاني
المذكورة كلها محتملة الا ان الاقرب ما قدمه المصنف لانه عرف الفقها في نصب الخلاف وتحرير
المباحث على ذلك واذا علم معنى الاصل وقد ثبت حجية القياس مطلقا فلا يحتاج الى دليل دال على جواز
القياس على ذلك الاصل بشخصه او نوعه بل حيث كان المعنى معقولا للقياس فيه مجال ولذا لا حاجة
في اثبات العلة على اتفاق الامة على وجود العلة في الاصل بل حيث استنبطها المجتهد له
القياس **قال الثاني حكم الاصل اقول** الركن الثاني من الاربعة حكم الاصل وله شروط منها
ان لا يكون ثبوته بالقياس اذ لو كان كذلك فاما ان يكون العلة متحدة في القياسين كما اذا
قاس السفرجل على التفاح في كونه ربويا فعلة الطعم وحكم التفاح ثابت بالقياس على البر
فلا فايدة في الواسطة بل يقاس على البر ابتدا وان لم تتحد العلة فيهما فلا ينعقد القياس الثاني
مثاله ما اذا قاس الجذام في كونه عيبا ليفسخ به المبيع فيفسخ به النكاح كالرتق فاذا منع كون
الرتق مما يفسخ به البيع اجاب المستدل بانه يفوت الاستمتاع كالجب وهذه العلة ليست موجودة
في الجذام قيل ولا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالاجماع الا ان يعلم الاصل الذي استند عليه الاجماع
وفيه شيء لان الاجماع اقوى الادلة دلالة فلا وجه لذلك القول الا انه يتوهم ان الاجماع ربما استند
الى القياس وقد علم ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس والجواب ان ثبوت
الحكم في المجمع عليه انما هو بالاجماع لا بسنده ولو فرض كون سنده الكتاب او السنة ابعض
الشارحين حار في الامر الثاني كلاما لم يفهمه هو ولا غيره قال ثم يحتمل ان يكون الاجماع عن قياس
ويدفع بان حكم الاصل حينئذ عن قياس مانع والا صار عدم المانع ومنها كون حكم الاصل معتبرا فيه
القطع والنفي فلا يمكن الالحاق به لان القياس لا يفيد القطع على ما تقدم في اول الكتاب
من ان الفقه من باب الظنون ومنها حكم الاصل شرعيا اذا استلحق المجتهد حكما شرعيا
فانه لا يتصور الحاق الشرعي بغيره عقليا كان او لغويا واما اذا كان القياس لغويا او
عقليا عند القايل بهما فلا مانع فلو قال في النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما توجب
الاسكار او كما يسمى خمرا كان خارجا من القول ولو قال شراب مشتد تقذف بالزبد
فيلحق بما العنب المذكور بما ذكر فيسمى خمرا ويلحق به في الاسكار كان جايزا عند القايل
بهما ومنها كونه غير فرع اذا لم يظهر للوسط على تقدير كونه فرعا فايدة وهذا تكرار
في كلامه بلا فايدة لانه قد تقدم ان شرط حكم الاصل ان لا يكون ثابتا بالقياس وقد
نقل عن المصنف الجواب بانه يجوز اذا كان فايدة في ذلك بان يقيس التفاح على الزبيب

في الطعم والزبيب على التمر في الطعم والكيل والتمر على الارز في الطعم والكيل والقوت والارز على البر
في الطعم والكيل والقوت الغالب ولو قيس ابتداء التفاح على البر لما منع لون الطعم علة وهذا
يحتمل منه لان الذي يمنع كون مجرد الطعم علة متى سلم قياس التفاح على الزبيب وكذا قياس
الزبيب على التمر صحيحا لا يستلزم صحته ومنها ان لا يكون معدولا عن سنن القياس بان لا يكون
معقول المعنى اما بان يخرج عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة وبيع العرايا فان المستثنى
من القاعدة لا يصلح ان يكون اصلا يقاس عليه فلا يكون شهادة الصديق رضي الله عنه
مثل شهادة خزيمة وان كان اعلى منه اتفاقا او شرع ابتداء كذلك كالقسامة اذ تحليف
المدعي خمسين يمينا خارج عن سنن اليمين وانما فعل ذلك تغليظا في حقن الدماء والا لم يتعذر
لاخذ القتل بغير مشهد الشاهدين ولا الاشرار الذين لا يزعهم وازع التقوى الحلف
عليه حلفة واحدة ولا يدعي الخمسين ومنها ان لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع والا لانه
لاحدهما على الاخر فلا يتصور اصلا لنه مثاله قياس الذرة على البر في عدم جواز التفاضل
فاذا منع في الاصل يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا يدا بيد سواء بسواء او ساوى الطعام للنوعين سواء ومنها كون الحكم في الاصل متفقا عليه
ند اما مطلقا او بين الخصمين وانما شرط اجماع الخصمين لانه اذا منعه يحتاج المستدل الى اثباته
فيوجب التطويل وانتشار الجدال وقيل لا يشترط ذلك لا لا يمنع الاسند لان بمقدمة قابلة
للمنع واليه ذهب الشيخ ابن الحاجب وربما يفرق بين منع المقدمة والحكم الشرعي وعلى الاصل
المذكور وهو كونه متفقا عليه بين الخصمين هل يشترط اختلاف الامة فيه قيل يشترط والا
يكون مجمعا عليه فلابد في المباحث منه وليس شيء اوضح منه ليس ابراهيم وربما قال
فان كان متفقا عليه بينهما اقول من شروط حكم الاصل ان لا يكون القياس مركب الاصل
نب او الوصف مثال الاول قول الشافعي في العبد المقتول عمدا انه لا يقتل به الحر كالمكاتب
لانه متفق عليه فيقول الحنفي العلة في المكاتب ليس كونه عبدا بل جهالة المستحق من السيد
والورثة لاحتمال العجز والاداء بتقدير عدمه فاذا قال المستدل شافعيا فالخصم بين امرين اما ان يمنع
وجود العلة في الفرع وهو الجهالة او يمنع حكم الاصل وهو عدم قتل المكاتب ان اثبت العلة
كونه عبدا وعلى التقديرين لا يتم القياس وانما سمي هذا مركب الاصل لان كل واحد من
الخصمين ركب علته على حكم الاصل المتفق عليه ومثال الثاني ان يقال في تعليق الطلاق
قبل النكاح قول تعليق فلا يصح كما اذا قال زينب التي اتزوجها طالق فالخصم بين امرين
منع علة الاصل اي يقول لا تعليق في الاصل بل هو تنجيز او منع حكم الاصل ان ثبت انه
تعليق وعلى التقديرين لا يتم القياس وانما سمي مركب الوصف لتمييزه بينه وبين الاول
والا فالحكم والوصف هنا متفق عليه وهذا عند الاصوليين واما عند اهل الخلاف
فيقبلان لان المنع لا يوجب البطلان غايته انه يحتاج الى اثبات العلة بوجه من الوجوه
المعتبرة ولو سلم الخصم العلة واعترف بانها علة حيث وجدت واثبت المستدل وجودها

في

في الاصل او سلم وجودها في الفرع بعد الاتفاق على وجودها في الاصل ارتفع النزاع
وانتهض الاستدلال هذا اذا اتفقا على حكم الاصل فان لم يتفقا على ذلك ولكن قصد
المستدل اثبات حكم الاصل ثم اثبات العلة فالاصح صحة ذلك وقبوله والحق ان في هذا
الكلام تناقضا وتكرارا لانه قدم ان من شروط الحكم في الاصل ان يكون متفقا عليه
هو المختار عنده وقد سلم هنا انه لا يشترط ذلك بل يجوز اختلافهما فيه لان الاصل الذي
هو محل الحكم ليس متفقا عليه فالحكم بالاولى واما التكرار فظاهر مما ذكرنا ولا يشترط
النص على ان الحكم في الاصل معلل ولا ان العلة فيه كذا اذ لا ضرورة في ذلك بل المجتهد
يستنبطها بمسالكها كما سياتي قال الثالث الفرع وهو المحل اقول
الثالث من اركان القياس الفرع المشبه كالنبيذ او حكمه كالحرمة وقد تقدم انه لا يجوز حمل الفرع
على دليل الحكم ومن شروط الفرع وجود العلة المعتبرة في الاصل بتمامها فيه من غير نقصان وانما
دة عدل عن عبارة ابن الحاجب وهي تساوي الفرع في العلة لعلة الاصل لانها منقوضة بجواز الزيادة
مع انها لا تضر كما في قياس ضرب الوالدين على التافيف وهذا الكلام قليل الجدوى لان مختار
ابن الحاجب وتبعه المصنف ان مفهوم الموافقة ليس من القياس في شيء بل فهم المعنى انما هو بحسب
اللغة فلا قدح فيما فعله ابن الحاجب ولا نفع فيما فعله المصنف قال امام الحرمين في البرهان
صار معظم الاصوليين الى ان هذا الجنس معدود من القياس قال الغزالي في المستصفى بعد تسمية
هذا قياسا لعدم توقفه على نكر واستنباط واما اذا كان المسكوت مساويا للمنطوق فربما
اختلفوا في تسميته قياسا وقال الامام في المحصول شرط الفرع ان يوجد فيه علة الاصل
من غير تفاوت البتة لا في الماهية ولا في الزيادة والنقصان ويتفرع على وجود العلة بتمامها
في الفرع تقسيم القياس الى القطعي والظني لان العلة ان كانت قطعية في الاصل كالاسكار في
الخمر وعلم وجودها في الفرع كان القياس قطعيا والا فظني وقد يقال قد اتفق القوم على ان
د ا المسائل الاجتهادية ظنية فما وجه القطع فيقول لا منافاة بين كون حكم الاصل ظنيا متلقى
من خبر الاحاد مع الاجماع على ان علته كذا فاذا الحق حكم الفرع بحكم الاصل لتلك العلة
معلوم الصحة قطعا وان كان الحكمان ظنيين والظني قياس الادون كقياس التفاح على
البر في الطعم فالعلة المعتبرة بتمامها موجودة في الفرع والادونية انما هي بالنظر الى ما
في الاوصاف الصالحة للعلية الموجودة في الاصل كالكيل والقوت الغالب واعلم ان المساواة
المعتبرة بين علة الفرع وعلة الاصل اعم من ان يكون في عين العلة كما في الاسكار الجامع
بين النبيذ والخمر او في جنس العلة كما في قياس القصاص في الاطراف على قصاص النفس
بجامع الجناية بينهما اذ احد الامرين كاف في تعدية الحكم قال ويقبل المعارضة
فيه اقول المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم مثل ان يقول المعارض ما ذكرته من
الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف اخر يقتضي نقيضه ولذا اختلفوا
في قبولها والمختار القبول لان مجرد الدليل لا يفيد ما لم ينتف المعارض وقيل لا يقبل لانه

قلب وخروج عما قصداه من معرفة صحة النظر المستدل في دليله الى امر اخر هو معرفة
صحة نظر المعترض في دليله الجواب ليس مقصود المعترض اثبات نقيض الحكم
حتى ينقلب المنصب بل هدم دليل المستدل وقصوره عن صلاحية الاستدلال به
فكانه قال عليك ايها المستدل بابطال ما ابديته ليسلم دليلك وليس تمكنه لاستدلال
على نقيض الحكم ودليله معارض بدليل المستدل مثاله الحنفي المسح ركن فيسن
تثليثه كما في الوجه فيقول المعارض مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف والتيمم لا اذا استد
على ظاهر الكلام فانه لا ينافي ولا يقبل المعارضة مثاله اليمين الغموس قول باثم فابله
فلا يوجب الكفارة كما في شهادة الزور فيقال قول مؤكد للباطل فيوجب التعزير
كما في شهادة الزور وزاد المصنف على ابن الحاجب الضد وسلوه بما اذا قيل الوتر
واجب لانه واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم كالتشهد فيقول المعارض
موقت بوقت صلاة من الخمس فلا يجب بل يستحب لسنة الفجر والحق انه لا حاجة اليه
لان اقامة الدليل على نقيض الحكم يستلزم احد الاضداد وان لم يكن متعينا لانه اذا
نفى سنة التكرار في المسح يلزم احد الاحكام الباقية من الاباحة او الوجوب او الحرمة
او الكراهة واذا اثبت المعارض علية الوصف الذي ابداه بمسلك من مسالك
العلية وطريق دفعه ما سيأتي تفصيله في الاعتراضات وهل يقبل الترجيح بوجه
على ما يأتي في باب الترجيح المختار قبوله لانه اذا ترجح وجب العمل به لوجوب العمل بالراجح
اجماعا واذا كان الترجيح معتبرا فهل يجب الايما اليه في الدليل ابتدا قيل يجب لان الدليل لا يتم
بدونه فكانه جزء العلة والصحيح خلافه اذ لا حاجة اليه ابتداء ومن شروط الفرع ان
لا يقوم قاطع على خلافه في الحكم لان القياس لا يقاوم القاطع وكذا خبر الواحد
عند الاكثرين لانه مقدم على القياس كما تقدم في بحث السنة قال وليساوي الاصل
اقول قد تقدم ان من شروط الفرع المساواة فيما يقصد من عين العلة او جنسها
فاشار الى ان مساواة حكم الفرع حكم الاصل يجب فيما يقصد من العين او الجنس اما العين
فكالقصاص بالمثقل على القصاص بالمحدد فان الحكم في الفرع هو القتل وهو حكم الاصل
واعلم انهم اذا قالوا عين العلة او عين الحكم ارادوا الوحدة النوعية لاستحالة
وجود الواحد الشخصي في محلين واما المساواة في جنس الحكم فمثل قياس اثبات الولاية
على الصغيرة في النكاح على اثبات الولاية المتفق عليها في المال وولاية النكاح والمال
متحدان جنسا وهو نفاذ التصرف وليس عينهما لاختلاف حقيقة المتصرف فيه فاذا
خالف حكم الفرع حكم الاصل فسد القياس مثاله استدلال الشافعي على ان ظهار الذمي
يوجب الحرمة كالمسلم فيقول الحنفي الحرمة متناهية بالكفارة والحرمة في الذمي مؤبدة
لانه ليس من اهل الكفارة والجواب بالمنع لا نسلم ان الذمي ليس اهلا للكفارة قال
ولا منصوصا بموافق اقول من شروط الفرع ان لا يكون حكمه منصوصا

عليه بنص موافق لان وجود النص يغني عن القياس لتقدمه عليه خلافا لمن جوز قيام
دليلين على مدلول واحد فانه يجتمع عنده النص والقياس على حكم واحد والتحقيق انه ان
اراد ان طالب النصوصية جوزت قيام الدليلين بمعنى ان كلا منهما يفيد العلم بالمدلول
فهذا غير معقول لانه تحصيل الحاصل وان اراد ايضاحا واستظهارا فلم كالف فيه احد
الا انهم يقولون الدليل على المسئلة الاجماع والنص والقياس واما اذا كان النص مخالفا فقد
علمت انه مقدم على القياس ومن شروطه ايضا ان لا يتقدم على حكم الاصل كقياس
الوضو على التيمم في وجوب النية فان المتقدم على التيمم متاخر عن الوضو فلو ثبت
ثمت ثبت حكم شرعي بلا دليل اذ الفرض انه لا دليل عليه سوى القياس نعم
لو قيل ذلك الزاما صح كما قال الشافعي للحنفية طهارتان اني تفترقان هكذا قيل وفيه
نظر لان الحنفية ليس عندهم في المسئلة قياس حتى يلزموا ولا الشافعي قايل بالقياس بل
وجوب النية فيهما انما ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وقوله جوزه الرازي
عند دليل اخر مما لا وجه له الا ان يكون القياس استظهارا وايضاحا لانه محال ان يعلم
شيء بدليلين الا على ما بيناه وذلك لا يخالف احد فيه واستنادهم في ذلك على تاخر معجزاته
عن ثبوت نبوته ليس بشيء اذ المعجزات المتاخرة ليست مثبتة للنبوة بل هي اما لعناد
لم يقتنع بنوع منها او لطالب مسترشد لم يسبق له رؤية معجزة او اظهار الكرامة
تكثر معجزاته ولهذا ترى من كان منهم اعظم شانا كان اكثر معجزة واوزن برهانا ولو كان
الدليل الاخير مثبتا كان المتصور منهم اجري سلك المعجزات ولا يشترط في حكم الفرع ان
يكون اصله في الجملة ثابتا بنص ويثبت تفاريعه وتفاصيله بالقياس خلافا لقوم زعموا
ذلك مستظهرين بانهم قائلين لولا ثبوت ميراث الجد في الجملة لما جاز توريثه مع الاخوة
قياسا وهذا باطل لان الاقيسة من الصحابة الى اخر المجتهدين ثابتة من غير
تفصيل واعتبار زيادة ولا يشترط ايضا انتفاء نص او اجماع يوافق القياس خلافا
للغزالي والامدي وقد عرفت انه الصواب اذ لو كان القياس مسبوقا بنص
او اجماع لم يكن له وجه الا الاستظهار لا لتحصيل الحكم وان شئت زيادة التحقيق
قلت دلايل الفقه امارات ومعرفات ولا شك ان الامارة تفيد الظن والظن
قابل للشدة والضعف فلا مانع من توارد الامارات والعلامات ولذا الدلايل
العقلية المفيدة للقطع واليقين اذ قلنا ان اليقين قابل للشدة والضعف
كما هو المذهب المنصور في زيادة الايمان اي نفس التصديق نعم لو كانت الدلايل
علل متواترات في الايجاد لاستحال الايجاد من اثنين ولكن لا موثر لهذا المعنى سوى
الله تعالى وقولهم في باب القياس علل مؤثرة يريدون بذلك اعتبار الشارع
اياها لا التاثير بالمعنى المذكور قال الرابع العلة اقول لا فرع من
الاصل والفرع شرع في بيان الوصف الجامع بينهما المسمى بالعلة من تعريفه واقسامه

بانه المعرف للحكم اي علامة له حيث وجدت وجد الحكم كالاسكار للحرمة فعلى هذا الحكم مضاف
للعلة خلافا للحنفية لابي حنيفة فانه مضاف للنص عنده لان النص يدل على الحكم صريحا
والعلة مظنونة قال الغزالي في المستصفى هذا نزاع لا تحقيق تحته فانا لا نعني بالعلة الا
باعث الشارع على الحكم فالتحريم في الخمر بالنص لكن اضافة الحكم اليه تعلق بالشدة وقيل
العلة المؤثرة بذاته وهذا على اصل الاعتزال من ان الحسن والقبح لذات الشي وقال
الغزالي العلة عند الفقها ما نصبه الشارع علامة على الحكم الامدي هي الباعث على الحكم
لا الامارة المجردة وقال قول الشافعية حكم الاصل ثابت بالعلة تريدون انها باعثة
عليه ولم يرتض المصنف ذلك ونقل عنه اشد الانكار وقال لا باعث لله على فعل من
افعاله لا تعلل وما وقع في عبارة الفقها من انها علة باعثة معناها باعثة المكلف على الامتثال
وهذا الكلام لا وجه له من وجوه الاول ان الاشاعرة وان لم يقولوا بان فعله معلل بالغرض
لكنهم مطبقون على ان افعاله مشتملة على حكم ومصالح للعباد لا تحصى الثاني ان قوله المراد
باعث المكلف على الامتثال كلام مخترع لم يسبقه احد اليه وكيف ينطبق قول الغزالي
لا نعني الا باعث الشارع على ما ذكره الثالث ان الحق في مسئلة تعليل فعله تعالى بالغرض
عند الاشعري هو عدم وجوب تعليل كل فعل منه لا سلبه عن جميع افعاله ولذا شرع الحدود
والكفارات وبهذا يندفع الاشكال عن نصوص كثيرة نحو قوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انما نملي لهم ليزدادوا اثما وما يقال لو كان فعله
لغرض لزم الاستكمال باطل لان الغرض عائد الى العباد لا اليه فلا استكمال وسيأتي
في كلام المصنف ما يدل على اعترافه به معنى وان لم يقل به صريحا والعلة قد تكون دافعة
لا رافعة كالعدة فانها تدفع حل النكاح من غير الزوج ولا ترفع الحل كما في وطي الشبهة
فان عدة الشبهة لا ترفع الزوجية او بالعكس كالطلاق فانه يرفع الحل الحاصل ولا يدفع الوارد
كالنكاح بعد العدة او يجمع الامرين كالرضاع فانه مانع من النكاح وان طرا قطع النكاح اذا
وجد شروطه وهذا الكلام لا مساس له بالمقام انما اورده زيادة في الافادة والا فالعلة
ليس مشروطا بشي منها **قال وصفا حقيقيا اقول** الحاق الفرع بالاصل يتوقف
على وجود الجامع بينهما ولكن الامر المهم معرفة الوصف الجامع اذ ما من شيئين الا
وبينهما اشتراك من وجه وان كان في الوجود فتمييز ما يصلح علة الالحاق مما لا يصلح معترك
الانظار حتى قال بعض الافاضل ماهية القياس هي العلة وما عداها شرايط ليست
اركانا والمصنف ذكر ان من شرطه ان يكون وصفا حقيقيا وهو ما لا يتوقف تعقله
على تعقل غيره كالطعم مثلا ولا بد وان يكون ظاهرا حتى لو كان خفيا لا يناط الحكم به كالرضى
في البيع وساير العقود ولذلك نيط بصيغ العقود وان يكون منضبطا احترازا من الظاهر
الغير المنضبط ولذلك نيط الحكم بالسفر دون المشقة وان كانت ظاهرة في السفر لان مراتبها
بحسب الاشخاص والاحوال غير مضبوطة او لا يكون حقيقيا بل عرفيا كالعطل مطردا

كالشرف

كالشرف والخسة فانهما من الامور النسبية اذ الشريف خسيس بالنسبة الى من هو اشرف
منه لكن مطردا لا يختلف باختلاف الاوقات فاعتبر في الكفاءة وكذا يجوز تعليل الحكم الشرعي بالامر
اللغوي اذا جوزنا القياس في اللغة مثل تعليل حرمة النبيذ بكونه مسمى بالخمر قياسا على
المشتد من ماء العنب هذا مقصود المصنف وقد قال الامام في المحصول اتفقوا على انه
لا يجوز التعليل بالاسم مثل تعليل تحريم الخمر بان العرب سمته خمرا الا انا نعلم بالضرورة انه لا اثر
لهذا وان اريد كونه مخامرا للعقل فذاك راجع الى المعنى ويجوز ان يكون حكما شرعيا مثل تعليل جواز
رهن المشاع بجواز بيعه وقيل لا يجوز لان الحكم معلل فكيف يكون علة والجواب لا مانع من
ذلك لان العلة معناها المعرف ويجوز ان يكون احد الحكمين معرفا للاخر بل يجوز ان يكون
كل منهما معرفا لصاحبه وقيل يجوز في الشرعي دون الحقيقي كاثبات الحياة في الشعر قياسا
على اليد في ان كلا منهما يحرم بالطلاق ويحل بالنكاح والجواب ما تقدم وكون الحقيقي متقدم
لا يمنع كون المتاخر علة لانها المعرف والعلامة ولا مانع من التاخر وكذا يجوز التعليل بالمركب
من عدة امور كتعليل القصاص بالقتل العمد العدوان بلا شبهة اذ المعرف للشي
كما يكون بسيطا يكون مركبا وقيل لا يجوز ذلك لان كل واحد من تلك الاجزا اذا لم يكن
صالحا فالمجموع كذلك وقد يرد مثله على الخبر المتواتر والجواب ان للهيئة الاجتماعية
تاثيرا لا يوجد في الاحاد كما في طاقات الحبل او اجزا العشرة والامام الغزالي لم ينقل في
جوازه خلافا لكن الامام في المحصول اطنب في البحث ولظهور فساد قول المخالف
اعرضنا عن ذلك الاطناب وقيل يجوز ان يكون مركبا بشرط ان لا يزيد على خمسة اوصاف
وحكى الامام عن الشيخ ابي اسحق الشيرازي سبعة وقال لا اعرف لهذا الحصر حجة
قال ومن شروط الالحاق بها اقول من شروط الوصف الجامع ان يكون مشتملا
على حكمة باعثة للمكلف على الامتثال ويكون شاهدة لربط الحكم بالعلة مثل حفظ النفوس
فانه الحكمة في ربط وجوب القصاص بعلته التي هي القتل العمد العدوان وهذه العلة
الباعثة للمكلف على الامتثال فيقاس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد لاشتراكهما في العلة
المشتملة على الحكمة واذا انتفى وجوب الامتثال فالمانع لعلية الوصف ما يكون مخلا لحكمتها
كالدين فانه وصف وجودي يخل بحكمة ملكية النصاب التي هي علة وجوب الزكاة لان
الحكمة هي الاستغنا والمديون ليس مستغنيا لان ماله مرصد لوفا الدين وهذا المثال
صحيح عند من يجعل الدين مانعا هذا وقد علمت ان الباعثة عند المحققين ما يشتمل على حكمة
مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة وان ما ذهب
اليه المصنف تكلف بلا فائدة وقوله وان تكون ضابطا لحكمة تكرار لانه تقدم كون
الوصف منضبطا مشتملا على حكمة بقي الكلام في نفس الحكمة هل يجوز ان يكون العلة نفس
الحكمة فيه مذاهب ثلاثة احدها الجواز مطلقا والثاني عدمه مطلقا والثالث ان كانت
منضبطة جاز والا فلا وظاهر كلام المصنف عدم الجواز مطلقا وعليه ذلك بعض شارحي كلامه ..

بان الحكمة بمعنى المصلحة المقصودة لشرع الحكم متاخرة عن الحكم في الوجود فكيف يعرف الشي بما لا
يوجد الا بعد وجوده وهذا كلام باطل لان العلة بمعنى المعرف والعلامة لا تقتضي التقدم في
الوجود بل الدليل العقلي كذلك كالعالم للصانع والحق هو التفصيل لانها اذا كانت منضبطة ونحن
نعلم قطعا ان قصد الشارع من شرع الحكم هي تلك الحكمة فاذا لم ينضبط نعدل الى مظنتها
كالمشقة مع السفر واما اذا كانت منضبطة فلا وجه للمنع ومن شروط العلة ان لا تكون عدما
في الثبوتي كما هو المختار عند الامدي خلافا للامام وعليه على ما في المتن سهو واعلم ان
الصور الممكنة اربع تعليل الثبوتي بالثبوتي مثل حرمة الخمر بالاسكار والعدمي بالعدمي
كعدم نفاذ التصرف لعدم العقل والعدمي بالثبوتي كعدم نفاذ التصرف للاسراف وهذه
الثلاث لا نزاع فيها وعكس الاخيرة وهو تعليل الثبوتي بالعدمي هو محل النزاع الاكثرون
على جوازه وهو مختار المصنف وفاقا للامدي عدم الجواز لنا على مختار المصنف ان العدم المعلل
به اما محض او مضاف وكون الاول غير صالح واضح لان نسبته الى الكل على السوا لا اختصاص
له بمحل وحكم وما هذا شانه لا يعقل كونه علة واما العدم المضاف الى شي فلان وجود ذلك
الشي اما منشا المصلحة او مفسدة او لا يكون شيا منهما وعلى الاول لا يجوز ان يكون عدمه
علة لاستلزامه تفويته لتلك المصلحة وعلى الثاني يكون عدم ذلك الامر عدم مانع وعدم
المانع ليس من العلة في شي بل لا بد معه من وجود المقتضي ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون عدما
عدما للمانع ومنشا المصلحة تكون هي المقتضي لا بد لنفيه من دليل واما اذا لم يكن وجود ذلك
الامر منشا مصلحة ولا مفسدة فاما ان يكون منافيا للمناسب او لا فان كان الاول
فوجود ذلك الامر يستلزم عدم المناسب لعدم جواز اجتماع المتنافيين ولا بد ان يستلزم
عدمه وجود المناسب والا لارتفع النقيضان فيكون عدم ذلك الامر الوجودي مظنة
لوجود المناسب فيصلح علة لكنا نقول لا يصلح لان المناسب الذي عدم الامر الوجودي
مظنته ان كان ظاهرا فهو العلة ولا عبرة بالمظنة عند وجود العلة نفسها وان كان المناسب
غير صالح لخفائه فنقيضه اعني الوجودي الذي عدمه مظنة خفي ايضا لان النقيضين
سيان في الجلاء والخفاء وفيه بحث من وجهين الاول قولكم لا بد وان يستلزم عدم الامر الوجودي
وجود المناسب انما يتم لو كانت العلل الشرعية مطردة وليس كذلك كما سياتي في كلامه
ذلك الثاني قولكم النقيضان سيان جلاء وخفاء ممنوع لم لا يجوز ان يكون احدهما اجلى بواسطة
تكرره والف النفس به كيف وقد تقرر ان الوجودات اجلى من العدمات ولا شك
ان احد النقيضين عدم والاخر وجود هذا مع انه لا فرق بين قولنا علة الاجبار البكارة
وقولنا علته عدم الاصابة وكذلك علة الولاية على مال المجنون الجنون او عدم العقل
ولذلك كون المعجز معجزا معلل بالتحدي وانتفا المعارض وقولهم انتفا المعارض شرط
لا جزء قلنا لو كان شرطا لتعقل الاعجاز بدونه وليس كذلك ولا نعني بالجز الا هذا قوله
والاضافي عدمي الوصف الاضافي هو الذي يتوقف تعقله على تعقل وصف اخر كالابوة

والبنوة

والبنوة والاضافي بهذا المعنى عدمي عند المتكلمين قال ويجوز التعليل بما لا يطلع على
حكمته اقول التعليل بما لا يطلع على حكمته جايز لان التعبدي ليس الذي لا حكمة
فيه بل ما لم يطلع على حكمته ومن هذا يلزم ان الحكمة الباعثة للشارع على شرع الحكم لا للمكلف
على الامتثال وهذا ما قلنا سابقا ان المصنف معترف به معنى وان انكره لفظا
هذا اذا لم يقطع بنفي الحكمة وان قطع بها مثل استبرا الصغيرة فان الاستبرا شرع لتيقن براة
الرحم وهو منتف في الصغيرة قال الغزالي الحكم للمظنة والمظان لا يجب اطرادها الا ترى ان
السفر لما كان مظنة المشقة نيط به الحكم وهو جواز الفطر والقصر مع ان الملك المرفه في
المحفة لا مشقة عليه وقال الجدليون لا عبرة بالمظنة مع تحقق المئنة والحق ان الاول
هو اللايق بالاصولي لان غرضه ضبط القواعد لا ملاحظة الافراد والثاني بالجدلي لان بحثه انما
يكون في المسايل الجزئية بحسب الخلاف فيها قال والقاصرة اقول اختلف في
جواز التعليل بالقاصرة فمنعه طايفة منهم ابو حنيفة رحمه الله والحق الجواز ومحل النزاع انما هو
في غير المنصوصة والمجمع عليها اذ التعليل بهما صحيح اتفاقا ونقل المصنف عن طايفة الخلاف
مطلقا لنا على المختار ان ظن المجتهد حاصل بان الحكم لاجلها ولا نريد بالصحة الا ذلك كما في
المنصوص عليها قالوا لم يرد نص من الشارع باعتبارها ولا فايدة فقهية تتوقف عليها
فالقول بها لغو الجواب ان قلتم ان فايدة العلة اثبات الحكم في الفرع فالحصر
ممنوع وان قلتم ان لا فايدة في ذلك راسا فذلك خروج عن الانصاف بل هناك فايدتان
احداهما سرعة الاذعان لان النفوس الى قبول الاحكام الجارية على العلل اميل منها الى قبول
التعبد البحت قال الغزالي ولذلك شرع الوعظ واستحب ذكر محاسن الشريعة الفايدة
الثانية ان العلة المتعدية اذا وجدت مع القاصرة لا يجوز اعمالها الا بعد الترجيح وزاد المصنف
فايدة اخرى ذكرها الامام في البرهان وهي تقوية النص الدال على الحكم اذا كان
ظاهر الدلالة على الحكم فانها تصونه عن التاويل واخرى نقلها عن والده وهي حصول
الاجر بايقاع الفعل لاجلها مع حصول الاجر لقصد الامتثال وعندي في هذا
نظر لان امتثال الامر في التعبدي احمز واشق على النفس من المعلل فزيادة
الاجر هناك اوفق بامور الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم افضل الاعمال احمزها
واذا كانت العلة محل الحكم او جزءه الخاص او وصفه اللازم لا يمكن التعدية بهذه
الثلاثة من نوع التعليل بالقاصرة لانها لا توجد بدونها مثال الاول تعليل
حرمة الربا في النقدين بكونهما نقدين ومثال الثاني نقض الوضو في الخارج من
السبيلين بالخروج منهما ومثال الثالث تعليل حرمة الربوا في النقدين بكونهما
قيم الاشيا وقيد الجز بالخاص احترازا من الجز العام لانه لا يكون علة الا في المتعدية
وكان عليه ان يقيد اللازم ايضا بالخاصة لان اللازم العام كالجز العام قال
ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب اقول اختلف في تعليل الحكم بمجرد الاسم كتعليل

حرمة الخمر بكونه خمرا اختار المصنف وفاقا للشيخ ابي اسحق الشيرازي انه يجوز ذلك
وخالفه الامام على ما قدمنا ونقل الاتفاق على ذلك اسند لوا على الجواز بقول الشافعي
في بول ما يوكل لحمه نجس لانه بول كبول الادمي وكذا نقل الجواز عن الامام احمد ولكن
ما ذهب اليه الامام من الاتفاق على منع ذلك لانا قدمنا ان العلة لا بد من اشتمالها
على الباعث اما للشارع على شرع الحكم او للمكلف على الامتثال ولا يعقل كون لفظ الخمر
الموضوع بازاء عصير العنب المشتد هو الباعث باحد المعنيين اي للشارع او المكلف
حتى لو فرض انه لم يسم بذلك الاسم لا تنتفي الحرمة وما نقلوه عن الشافعي من قياس
بول ما يوكل لحمه على بول الادمي ليس العلة عنده وان بول الادمي نجس عنده لان العرب
سمته بالبول حتى لو سمته بشي اخر لا تنتفي الحكم بل لان البول قد ثبت نجاسته بالنص
وهذا البول مثله في قوله لانه بول فشابه بول الادمي اقتصار في الكلام لوضوح
المقام حتى لو قيل للشافعي لم كان بول الادمي نجسا بالنص لم يتصور ان يقول لكون اسمه بولا
عند العرب هذا في اللقب الخالي عن المعنى اما المشتق فلا معنى للخلاف فيه لاشعاره بعلية
المشتق منه واما نحو الابيض والاسود من الصفات فذلك من الشبه الصوري وسياتي
الكلام عليه قبولا وردا قال وجوز الجمهور التعليل بعلتين اقول ذهب
الجمهور الى جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين لا يتوقف احداهما على
الاخرى وقيل لا يجوز ابن فورك والامام في المنصوصة دون المستنبطة وهو مذهب
القاضي وعكسه وهو الجواز في المستنبطة دون المنصوصة ذكره ابن الحاجب وتركه المصنف
اما م الحرمين يجوز عقلا لكن لم يقع وقيل يجوز مع التعاقب دون الجمع والصحيح عند المصنف
الامتناع عقلا مطلقا وحجة الجمهور تنبيه له ان الخلاف انما هو في الواحد بالشخص كقتل زيد
بالردة والزنى وحدث عمرو باللمس والمس صرح بذلك الامدي لنا على مختار المصنف
لو جاز تعدد العلل المستقلة لكان كل واحدة منها مستقلة بالفرض غير مستقلة بيان
ذلك انا قد فرضنا استقلالها باثبات الحكم وثبوته لغيرها ينافي الاستقلال وبرد
عليه ان معنى الاستقلال ليس ثبوت الحكم بها في الواقع بل لو انفردت كانت كذلك
ولنا ايضا لو لمس ومس في ان واحد يلزم التناقض وهو ثبوت الحكم بكل وعدم ثبوته بشي
منهما لانه لو حصل بواحدة منهما امتنع الحصول بالاخرى فالحصول بالكل مستلزم
لعدم الحصول ويرد عليه ان ليس معنى الاستقلال الانفراد بالتاثير حال الاجتماع
بل بحيث لو انفردت كانت مستقلة وهذه الحيثية لا تفارقها وفي هذا النظر لان الاستقلال
بهذا المعنى مجازي لا يصار اليه الا بدليل وايضا لو جاز توارد الادلة المستقلة لزم اجتماع
المثلين ان وجدت معا او تحصيل الحاصل ان تعاقبت وكلاهما محال اما الاول فلانه
يوجب اجتماع النقيضين لان المحل بكل منهما مستغن عن كل منهما فيكون مستغنيا عنهما
غير مستغن وهو اجتماع النقيضين وان تعاقبت والغرض تاثير كل منهما وهو تحصيل

الحاصل ويرد عليه ان معنى الاستقلال هو كونها بحيث لو انفردت كانت موثرة لا التاثير في
الواقع لانه مشروط بارتفاع المانع والمصنف اعتبر الاستقلال في الواقع ولذلك حكم بالتناقض وجزم
به وبما ذكرنا من معنى الاستقلال يظهر دليل الجمهور على الجواز فان اللمس والمس والبول
والمذي كل واحد بحيث لو انفرد لكان مستقلا فان قلت قد ذكرت ان الخلاف انما هو في الواحد
بالشخص والقتل في الردة والقصاص على زيد ليس واحدا بالشخص لان احدهما حق الله
والاخر حق العبد قلت تعدد الاضافة لا يوجب التعدد ولذلك يضاف الحكم الواحد الى
احد الدليلين تارة والى الاخرى اخرى المجوز في المنصوصة دون المستنبطة ان المنصوصة
صارت علة بنص الشارع فلا بد من القول بها بخلاف المستنبطة فلا يتعين جعل المجموع علة
ورد بان نظر المجتهد كنص الشارع وعكس هذا وهو الجواز في المستنبطة دون المنصوصة
لان المنصوصة قطعية فلو تعددت لزم المحال المذكور سابقا بخلاف المستنبطة لجواز ان
يكون المجموع هو العلة عند الشارع وقد عرفت الجواب قال الامام في البرهان نحن نقول
تعليل الحكم الواحد بعلتين ليس محالا عقلا نظرا الى المصالح الكلية لكنه محال شرعا وامكانه
من طريق العقل في غاية الظهور فلو كان ثابتا شرعا لوقع ولو نادرا على مر الدهور
واذا كان الامر على ذلك لاح لك تعلق الصحيح انه محال شرعا والمكاتب من شرح هذه
الدعوى بان ما يتوهم فيه اتحاد الحكم كالقتل والحدث في المثالين المذكورين ليس كما
يتوهم بل الحكم فيه متعدد وجوابه انك ان اردت جواز التعدد لا يجديك نفعا لانك
في مقام الاستدلال وان اردت اقامة الدليل عليه انى يتيسر لك ذلك وقد علمت
جواب من جوز التعاقب دون الاجتماع لان في الاجتماع يلزم التناقض مما تقدم من ان
معنى الاستقلال هو كونها بحيث لو انفردت لاستقلت وتحرير هذه المسئلة على
هذا الوجه من نتائج الابحاث قال والمختار وقوع حكمين بعلة اقول ما تقدم
كان تعليل الحكم الواحد بعلتين وهذا عكسه والمختار وقوع ذلك ان كان الوصف بمعنى
الباعث واتفاقا اذا اكتفي بكونه امارة مجردة واذا ثبت الوقوع فالجواز اولى لنا على
ذلك السرقة فانها علة للقطع زجرا له عن العود وامثاله عن الاتيان بمثل ما اتى والتغريم
جبرا لصاحب المال وفي النفي لحرمة الصلاة والطواف والصوم بالحيض قال القائلون
تحصيل الحاصل لان المصلحة الواحدة قد حصلت بالحكم الواحد فلا يمكن تحصيلها ثانيا
بالحكم الاخر الجواب يجوز تعدد المصالح لتعدد الاحكام كما ذكرنا في السارق اولا
تحصل الا بالحكمين كما في الزاني اذ الزجر التام لا يحصل الا بالزجر والتغريب هذا اذا لم يكونا
متضادين فاما اذا كانا متضادين فعند قوم لا يجوز لان الشي الواحد لا يناسب الضدين
الجواب منع ذلك لجواز تعدد الجهات فيها قال الامام تعليل المتضادين بعلة واحدة
انما يجوز اذا كانا مشروطين بشرطين لا يجتمعان واما اذا امكن جاز اجتماع الشرطين فالتعليل
محال لانهما اذا اجتمعا لم يكن العلة باحدهما اولى من الاخر قال ومنها ان لا

يكون ثبوتها متاخرا قوله من شروط العلة ان لا يكون متاخرة عن حكم
الاصل سوا فسرت بالباعث او بالمعرف لان الباعث والمعرف لا يعقل تاخره كما يقال
عرق الكلب نجس كلعابه فيمنع نجاسة لعابه فيقال لانه مستقذر فانه لا استقذار يتوقف
على النجاسة وقد وقع في شرح المولى المحقق يمنع كونه عرقه نجسا وهو سهو والصواب
لعابه لانه الاصل الذي وقع البحث فيه لا يقال يجوز تعدد البواعث والعلامات لما تقدم فيجوز
التاخر عند وجود اخر لانا نقول الكلام في انتفا الباعث مطلقا والمعرف راسا ومن
شروط العلة ايضا ان لا يعود على الاصل بالابطال اي ابطال حكم الاصل المعلل بها
فان بطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع مثاله قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام با
لطعام الا سوا بسوا وهذا يشمل القليل والكثير وعلل الحنفية الحرمة بالكيل فخرج
القليل الذي لا يكال فقد ابطل حكم الاصل ولهم عن هذا اعتذار وهو ان المساواة
المذكورة في الحديث لا يمكن اعتبارها في المكيلات الا بالكيل فالاصل مقيد بالكيل معنى
وكذا في اربعين شاة شاة فعللوه بدفع حاجة الفقير فجوزوا دفع القيمة فافضى
الى ابطال الاصل وهو وجوب الشاة ولزم المجتهد هذا واما عودها على الاصل
بالتخصيص ففيه قولان للشافعي نحو قوله او لامستم النسا فانه علل الحكم
بمظنة الاستمتاع الذي لا يخلو عادة عن خروج الخارج فخرجت المحارم وهذا الظهر قوليه
والثاني النقض عملا بالعموم واما العود بالتعميم فجائز اتفاقا نحو لا يقضي القاضي وهو غضبان
فانه يشوش الفكر فيعم الغضب وساير المشوشات ومن شروط العلة اذا كانت
مستنبطة ان لا تعارض بمناف في الاصل لا يوجد ذلك في الفرع وانما قيد بالمستنبطة
لان المنصوصة او المجمع عليها اذا قارنها اخرى مثلها كما نحو ولمه والعمومة في الرضاع
وكالمس واللمس في الوضو تعارض بينهما لان الشرع قد جعل كل واحدة علة على حيالها
بخلاف مظنون المجتهد اذ بظهور اخرى مثلها يجب التوقف كالشهادة اذا عورضت باخرى
يجب التوقف فيها حتى اذا ترجحت لا يحتاج الى اعادة الدعوى لانها لا تبطل بالمعارضة واعلم
ان هذا مبني على ما اختاره المصنف من عدم جواز تعدد العلل والا فعند جوازها لا تعارض
هذا في المعارضة في الاصل اما في الفرع بان تثبت فيه علة اخرى يوجب الحكم كخلاف القياس
مثاله مسح الراس ركن في الوضو فيسن تثليثه كغسل الوجه فيعارض بانه مسح فلا يسن
تثليثه مثل التيمم ومسح الخف ومختار المصنف ان مثل هذا لا يوجب بطلان العلة
وقد تقدم من كلامه ان المعارضة في الفرع مقبولة واراد بذلك انها تمنع القياس
لا انها تقدح في العلة ومن شروط العلة ان لا تخالف نصا ولا اجماعا لانهما يقدمان
على القياس مثال النص والاجماع ما قيل ان الملك لا يعتق في الاثبات دعوى رمضان لسهولته
عليه بل يصوم فان هذا مخالف لهما ومن شروطها اذا كانت مستنبطة ان لا تتضمن
زيادة على الاصل اي حكمه لانها انما تعلم وتوخذ من حكم الاصل فلو اثبتت بها حكم الاصل

كان

٩٢

كان دور الخلاف المنصوصة فانها تعلم بالنص فلا مانع من اثبات الزيادة بها وبما
ذكرنا تبين فساد ما اختاره المصنف من شرط المنافاة وفاقا للامدي وسقط
ما توهم من بنا هذا على ان الزيادة على النص نسخ وهو مذهب الحنفية ومن شروطها
تعيين الوصف المدعي علتيه ولا يكتفي بطلق الاشتراك في اي امر كان ولم يذكره
اكثر الفضلا لوضوح امره ومنها ان لا يكون وصفا مقدرا بل محققا كما نقول
جواز التصرف بالبيع ونحوه معلل بالملك والملك مقدر لا وجود له فيقال الملك
وصف محقق اعتبره الشرع وليس من لوازم المحقق ان يكون موجودا محسوسا
كالعلم والقدرة والحياة فانها موجودات محققة كما تقرر في علم الكلام ومنها
ان لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه او خصوصه مثال الاول قوله صلى الله عليه وسلم
الطعام بالطعام مثلا بمثل فانه دال على ان الطعم هو العلة فيتناول المطعومات على
السوا فلو قيس التفاح على البر كان تطويلا بلا فايدة ومثال الخصوص ما ورد في
الحديث من قا او رعف فليتوضا فلو قيس الرعاف على الخارج من السبيلين كان
خاليا عن الفايدة والحديث يرويه ابن جريج عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وابوه ليس له صحبة فالحديث منقطع فان قلت قد تقدم من كلامه ان شرط القياس
ان لا يكون الفرع منصوصا عليه بموافق خلافا لمجوزه دليلين ثم قال ولا يشترط انتفا نص على
ما يوافقه وقد ذكر هنا ان من شرط العلة ان لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه
او خصوصه فما التوفيق وما حاصل كلامه اولا واخرا قلت قد ذكر المصنف في شرح
المختصر ان النص الدال على ثبوت الحكم في الفرع ان كان هو الدال على حكم الاصل بعينه
فالقياس باطل اذ ليس جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس لان دلالة النص
فيهما على السوا واما ان يكون غيره بان يرد نص يدل على ثبوت الحكم بخصوصه ثم
يوجد نص دال على اصل يشاركه الفرع في علته فهذا يبتني على ان ترادف الادلة على
مدلول واحد يجوز ام لا فالاكثرون على جوازه وبهذا يظهر ان قوله ولا يكون منصوصا
بنص موافق هو الذي بينا ولو الاصل والفرع بنص واحد وما جوزه ثانيا هو الذي
يكون النص الدال على ثبوت الحكم في الفرع غير النص الدال على حكم الاصل الا ان
تمثيله في المتن لا يوافق مقصوده لان جواز الثاني وفاق لمجوزي دليلين لا ان
منع الاول خلاف لهم لان القياس في الاول باطل فلا دليل الا النص فلو قال
ويشترط حكم الفرع ان لا يكون منصوصا ويجوز بنص واجماع يوافقه وفاقا لمجوزي
دليلين على مدلول واحد خلافا للغزالي والامدي لسلم من هذا الكدر واستقام
كلامه من كل وجه هذا واما قوله وان لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه او خصوصه
كلام اخر ساقه في شروط العلة لا تعلق له بما سبق لانه من شروط العلة وما تقدم منه
شروط حكم الفرع قال والصحيح انه لا يشترط القطع بحكم الفرع الاصل قوله

هذه امور شرطها بعضهم في العلة والصحيح خلافه ومنها ان يكون الحكم في المستنبط
مقطوعا به وليس بشي لان المراد الا قيسة اصولها ظنية ومنها مخالفة مذهب
الصحابي لان مذهبه ليس بحجة من اتجه التشريعية ومنها القطع بوجودها في الفرع وهو باطل
ايضا اذ القياس دليل ظني يكفي فيه وجود العلة بحسب ظن المجتهد وهل يشترط انتفاء المعارض
للعلة التي ابداها المستدل الصحيح عند المصنف اشتراطه لابتنائه على جواز التعليل
بعلتين ومختاره عدم الجواز **قال والمعارض هنا الوصف** قد تقدم في شروط الفرع
قبول المعارضة وقيد المعارض بما يقتضي نقيض الحكم فاشار بقوله هنا الى ان المعارض
يطلق تارة بمعنى المنافي على ما تقدم واخرى بشرط عدم التنافي بل بمعنى الوصف الصالح للعلية
كوصف المعارض بفتح الراء المستدل فكلا الوصفين في الاصل مسلم وانما النزاع في الاعتبار
وجعله علة الحكم ويظهر اثر ذلك في الفرع مثاله التفاح اذا قيس على البر بعلة الطعم فللمعترض
ان يقول جاز ان يكون العلة في الاصل الكيل فلا يكون التفاح ربويا ولو ان يدعي ان
المجموع هو العلة وهل يلزم المعترض نفي الوصف الذي ادعى عليته عن الفرع قيل يلزمه والا
لثبت الحكم به في الفرع وتم مقصود المستدل وقيل لا يلزمه اذ قصده هدم ما ادعى
المستدل استقلاله بالعلية وهذا هو المختار عنده وقيل ان فرق المعترض بين
الاصل والفرع بان قال بالربا في البر دون التفاح يلزمه ذلك والا فلا والى هذا ذهب
ابن الحاجب وما اختاره المصنف اظهر لان القصد من المعارضة هدم دليل المستدل
وقد حصل والتعرض لحكم الفرع زيادة استظهار وفي عبارة ابن الحاجب لزوم بيان
نفي الوصف وحذف المصنف لفظ البيان ناقلا عن والده لان النفي جاء لازما ومتعديا فاذا
كان بمعنى اللازم فهو وصف الشي المنفي واذا كان متعديا فهو فعل المعترض هكذا نقل
عنه وانت خبير بان لزوم البيان عند القايل بلزومه لا يتفاوت سواء كان النفي فعل المعترض
او وصف الشي بمعنى الانتفا لان كلا منهما لا يصح بدون الدليل عند ذلك القايل وبعض الشراح
زاد في كسر القارورة وقال اذا كان النفي بمعنى الانتفا فالاثبات بمعنى الثبوت فهما نقيضان
واذا كان فعل المعترض فيقابله الاثبات فهما ضدان وهذا كلام من لم يدر معنى الضد والنقيض
لان الضدين هما الامران الوجوديان اللذان لا يجتمعان في موضع واحد من جهة واحدة فالنفي
باي معنى اخذ لا يكون ضدا للانتفاء الوجودية بل كلا المعنيين من قبيل الايجاب والسلب
فهما نقيضان ولم يرض بما خبط حتى زعم ان عبارة المصنف احسن ويتفرع على ما ذكر عدم
احتياج المعارض الى اصل يبين اعتبار الوصف الذي ابداه لانه لا يدعي عليته استقلالا
ليحتاج الى شهادة اصل لان الاحتمال كاف وايضا فان اصل المستدل اصله كما اذا قال
العلة اما الطعم او الكيل او كلاهما في البر فلا معنى لمطالبته باصل مسلم قد تحقق **قال**
وللمستدل اقول اذا تقرر ان المعارضة ما هي وصح قبولها فخلاص المستدل واتمام
دليله بوجوه الاول منع وجود الوصف كما اذا عارض عليه طعم البطيخ بالكيل فنقول

لانسلم

لانسلم

كونه مكيلا وسند المنع الاتفاق على ان العبرة بزمنه صلى الله عليه وسلم ومنها القدح
بكونه خفيا او غير منضبط ومنها مطالبته بالتاثير بان يقال لم قلت ان الكيل موثر
وانما يسمع هذا من المستدل اذا كان مثبتا للعلة بالمناسبة او الشبه واما اذا اثبت
بالسبر فلا لان الوصف يدخل في السبر بمجرد الاحتمال ومنها ان يبين اعتبار وصفه
في صورة مستقلا بظاهر نص او اجماع مثاله اذا عورض علية الطعم بالكيل نقول
قد ثبت اعتباره في قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء وكما اذا قال
يهودي تنصر او بالعكس يقتل لانه بدل دينه كالمرتد فيعارض بالكفر بعد الايمان
فنقول قد اعتبر بالنص في موضع اخر علية الوصف وهو التبديل مطلقا لقوله
من بدل دينه فاقتلوه وهذا انما يقبل لو لم يتعرض للتعميم واما اذا تعرض له فنا
فاذا اثبت ربوية كل مطعوم واعتبار كل تبديل بالحديث لم يسمع لان ذلك اثبات للحكم
بالنص لا بالقياس وليس من تعميم القياس في شي واعلم ان عطف القدح في الوصف على المنع
من عطف الخاص على العام لان القدح منع مقدمة معينة مثل منع كون الوصف ظاهرا او منضبطا
ويسمى عند المناظرين نقضا تفصيليا والمنع قد يكون بنقض اجمالي كما يقول المعارض دليلك
ليس بتام وهذا يحتمل ان يكون لعدم الوصف راسا او لخفائه مع وجوده او لخلل اخر في
مقدمة من المقدمات المعتبرة في الوصف ولذلك لم يعد المصنف حرف الجر خلاف الثالث
والرابع لاستقلال كل منهما ولذا اعاد الجار وبعض الشارحين غفل عن رجوع القدح
الى المنع فجعله طريقا عاما مع انه ذكر ان المراد قدح خاص لان المنع ايضا قدح وله
خبط كثير في هذا الموضع اعرضنا عنه **قوله** ولو قال ثبت الحكم يعني لو قال المستدل
في جواب المعارضة قد ثبت الحكم عند انتفاء وصفك هل يكون له جوابا صحيحا فيه
تفصيل وهو ان الوصف الذي اعتبره ان كان موجودا في تلك الصورة فما قاله جواب
لوجود الانعكاس في وصفه دون وصف المعارض فيبطل عليته واما اذا لم يكن وصفه
موجودا لا يكون جوابا لانه كما يبطل علية وصف المستدل يبطل علية وصفه ايضا لعدم
الانعكاس وهذا مبني على ما اختاره من عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين وقيل
لم يكف مطلقا سواء كان معه وصفه او لا لان الحكم في تلك الصورة ربما كان معللا بالوصف
الاخر والحق انه يكفي لان المعترض لم يعتبر ذلك علة والمستدل قد اثبت علية ما ذكره من
غير مانع وعند المصنف انه ينقطع في الصورة التي لا يوجد وصف المستدل فيها لانه اما
ان يشترط وصف الانعكاس اولا فان شرط فواضح لانه وجد الحكم بدونه فلا انعكاس
وان لم يشترط فلان ايرادها للقدح في وصف المعارض قادح في وصفه ايضا ومحصل
كلامه ان القدح في احدهما قدح في الاخر واذا قدح في وصف نفسه فقد اعترف
ببطلانه **واقول** هذا اوهم منه لان المستدل قد اثبت علية الوصف ومعارضة
المعارض لم تبطل عليته ذلك الوصف غايته التوقف فاذا ابطل علية وصف المعارض

بوجود الحكم في تلك الصورة فعند زال ذلك القدر من التوقف المانع العارض للدليل
وقد سلم المصنف ان الانعكاس فرضناه غير مشروط وبعض الشارحين قد زعم ان
عبارة ابن الحاجب ظاهرة في المذهب الثاني وانه ليس جوابا سواء وجد وصف
المستدل في تلك الصورة ام لا ولعل عبارة ابن الحاجب وهي قوله ولا يكفي اثبات
الحكم في صورة دونه ولم يرد ان عبارته صريحة في نسبة ما نسبه اليه لان
قوله لا يكفي بدونه دال على انه كاف معه دلالة لا يتوقف فيها احد قال ولو
ابدى المعترض الى اخره اقول اذا عدم وصف المعارض في صورة وابدى
وصفا اخر في تلك الصورة خلفا عنه يسمى تعدد الوضع لان التعليل في احدهما بالبنا
على وضع اي مع قيد وفي اخر مع وضع اخر اي قيد اخر ونزول فائدة الغا المستدل
وصف المعارض لوجود خلفه ويستمر البحث الى ان يبدي وصفا يعجز المستدل
عن الغايه او يلغي جميع ما ابداه فيكون الهزيمة في معركة النظر على المعترض مثال
ذلك ما يقول الشافعي امان العبد صحيح لاحتوايه الاسلام والعقل وهما مظنتان
لبذل الامان فيقول المعترض معارض بالحرية فانها مظنة فراغ القلب للابحر
للنظر والراي فالحرية جزء العلة فيقول المستدل لو كانت الحرية معتبرة لما
صح امان العبد الماذون مع انه صحيح اتفاقا فيقول المعترض اذن السيد بدل عن
الحرية لكون العبد حينئذ فارغ القلب فيما يتصدى له قال المصنف الغا المستدل
الخلف معتبر الا في صورتين احداهما دعوى القصور بان يقول ما ابديته علة
قاصرة لانه لا يقبل هذا الالغا لان العلة القاصرة معتبرة او اذا سلم وجود المظنة
ثم زعم ضعف المعنى كما اذا سلم ان الردة علة القتل فيقول المعترض قيد الرجولية معتبر
لان الرجل مظنة الاقدام على قتال المسلمين فيقول المعترض الرجل مظنته ولكن لم تعتبر
تلك المظنة والا لم يقتل المرتد المقطوع اليدين لانه اضعف من النسا وانما لم يقبل منه
لانه سلم المظنة التي اعتبرها الشارع في ربط الاحكام وضعف المعنى غير قادح الا يرى ان
السفر لما كان مظنة المشقة نيط به الرخص وترفه الملوك لا يمنع تلك الرخص وقول
المصنف بغير دعوى قصوره يعني على مذهبه والاولى حذفه لان الكلام في الغا وصف
المعارض وما هو الطريق فيه مطلقا واما اذا لوحظ مذهب المستدل فللمعترض ان يلغي
وصف المعارض فانه قاصر قال ويكفي رجحان اقول اذا رجح المستدل وصفه على وصف
المعارض بوجه من وجوه الترجيح هل يكفيه ذلك الصحيح عند المصنف كفايته بناء على
عدم جواز العلتين كما اختاره فاذا لم يجز العلتان وقد ترجح وصفه فلاما نع اذ المرجوح
ساقط في مقابلة الراجح وفيه نظر لانه لا مانع من الجزئية لان وجه رجحان بعض
الاجزاء جائز وان قلنا لا يجوز التعدد لكن ربما كانت العلة مركبة قال وقد يعترض
اقول قد يعترض على المستدل بعدم تسليم اتحاد ضابط الاصل والفرع باختلاف

الحكمة

الحكمة والمصلحة في الاصل والفرع كما اذا قيس اللايط على الزاني في كونه موجب فرج
في فرج محرم فيحد فيقال الحكمة مختلفة فانها في الزنا اختلاط النسب وفي اللواط
رذالة الفعل ودناة الطبع والجواب عن هذا الاعتراض بحذف خصوص
الاصل عن الاعتبار كما يقال خصوص الزنا ملغي فالعلة هي القدر المشترك او
يبين انه وجد الحكمة في الفرع هي حكمة الاصل مع زيادة ففي الزنا اختلاط في
النسب يودي الى ضياع المولود وفي اللواط الى الهلاك بالكلية قال واما العلة
اذا كانت وجود مانع اقول تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي مثل تعليل
عدم وجوب القصاص على الاب بمانع الابوة وتعليل عدم وجوب الرجم بمانع
وجوب العتق ونية فلا يلزم وجوب المقتضي عند المصنف تبعا للامام وهذا
مبني على جواز تخصيص العلة صرح بذلك الامام في المحصول واما اذا منع ذ
فلا يجوز الا بعقل فضلا عن وقوعه استدل الجمهور على عدم جوازه بان عدم
الحكم عند عدم المقتضي انما هو لفقد ان الموجب لانه لا يعقل المانع الا اذا تحقق الموجب
فان قيل يجوز ان يكون كل منهما علة بناء على جواز ترادف الادلة على مدلول واحد
وتعليل حكم بعلتين قلنا ليس ذلك مختار المصنف قال الثاني الظاهر اقول
ثاني المسالك النص وهو اما صريح وله مراتب اقواها ما صرح فيه بالعلة مثل فلعلة كذا
ودونه لفظ السبب مثل لسبب كذا ودونه لفظ لاجل كذا او دونه كي واذن هذا ترتيب
دل عليه كلامه والامثلة كثيرة فتاملها واما ظاهر وله ايضا مراتب اقواها
اللام الظاهرة وانما كانت ظاهرة لانها قد تاتي لغير التعليل كالتمليك والتوقيت
ودونها المقدرة مع انه اذ ليس لها رتبة الظاهرة ودونها الباء نحو جزاء بما
كانوا يكسبون ودونها الفاء لم يكن صريحة لمجيئها لمجرد العطف من غير علة وهي في
كلام الشارع اقوى من كلام الراوي والراوي الفقيه اولى من غيره وهذا ترتيب المصنف
مشينا على وفقه وان كان في بعضها خلاف لان الامر في ذلك سهل لان الكل مسالك
صحيحة ومن الظاهر ان المشددة نحو انك ان تذرهم يضلوا عبادك واذكروا
نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء ومنه حروف تقدمت في بحث الحرف قال الثالث
الايماء وهو اقتران الوصف اقول ثالث المسالك الايماء وانما جعله مسلكا مستقلا
ولم يجعله من مراتب النص الغير الصريح تبعا للامام والاولى ما فعله ابن الحاجب تبعا
للغزالي من عده قسما من النص الغير الصريح لانه ماخوذ من النص بلا استنباط
واجتهاد كما يظهر لك من الامثلة التي نوردها وقد عرف الايماء باقتران وصف بحكم لو
لم يكن ذلك الوصف علة لكان الشارع منزها عن ايراده لعلو درجته عن الاتيان
بما لا يناسب المقام مثاله الوصف الوقاع في قول الاعرابي واقعت اهلي في
رمضان فقال في جوابه اعتق رقبة فكانه قال له واقعت فكفر وقد تقدم ان

الا ظاهرة في العلية الا انها متعذرة فكانت من الايماء فلو لم يحمل على العلية لخلا السؤال عن الجواب وتاخر البيان عن وقت الحاجة ومثال النظير قضية الخثعمية لما سالت النبي ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه فقال صلى الله عليه وسلم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق فيقتضي السؤال عن دين الله والجواب بدين الادمي الذي هو نظير الوصف الواقع في السؤال فقد نبه على اصل القياس الذي هو حق الادمي والفرع الذي هو حق الله والعلة المشتركة وهي نفع قضاء الدين مطلقا قوله قيل او المستنبط اشارة الى ضعف قول من قال الايماء ان الوصف مستنبطا سواء كان الحكم الذي علل به الوصف مستنبطا ايضا ام لا فانه من قبيل الايماء وهذا القول باطل لان مسلك الاستنباط قسيم لمسلك النص والاجماع نعم اذا كان الوصف صريحا مثل احل الله البيع فان الحل هو الوصف والحكم مستنبط وهو صحة البيع فذاك ايما

قال حكمه بعد سماع وصفه اقول يريد ضبط انواع الايماء وهي خمسة الاول الحكم بعد سماع الوصف كما تقدم في قضية الاعرابي والخثعمية الثاني ذكر الحكم مع وصف لو لم يكن علة لما كان لذكره وجه كقوله في بيان طهارة الهرة انها من الطوافين عليكم اشار الى ان علة الطهارة الطوف الثالث التفريق بين حكمين بصفة مع ذكرهما او ذكر احدهما مثال الاول قوله للفرس سهمان وللراجل سهم اذ ذكره للحكمين مع الوصفين يدل على كونهما علتين والا لكان ذكر الوصفين بعيدا او التفريق بوصف واحد مثل القاتل لا يرث اذ بعد تقرر الفرائض وانضباط الورثة يعلم ان العلة لعدم الارث هو القتل او يفرق بين حكمين بالشرط مثل اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فان شرط الاختلاف لو لم يكن علة للجواز لكان ذكره بعيدا او بالغاية مثل قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن فلو لم يكن الطهر علة لحل القربان لكان بعيدا او الاستثناء مثل قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان التفرقة بين ثبوت النصف وعدمه لو لم يكن لعلية العفو للانتفا لكان بعيدا او الاستدراك نحو قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فلو لم يكن التعقيد علة المؤاخذة لكان ذكره بعيدا ومن الايماء ترتيب الحكم على الوصف نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اذ لو لم تكن السرقة علة القطع كان بعيدا ذكرها معه وكذا لا يقضي القاضي وهو غضبان وبالجملة حيث اشعر الوصف بالعلية وكذا اذا اوجب الشارع شيئا ثم نهى عن شيء ربما يفوت الواجب به فيدل على عليته والا لكان بعيدا مثل قوله تعالى اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فالمنع من البيع وقت النداء لو لم يكن لانه مظنة فوت الواجب لكان بعيدا ثم مناسبة الوصف المومى اليه هل تشترط فيه ثلاثة مذاهب ليست تشترط وهو مختار المصنف والاكثرين لان معنى العلة المعرف للحكم الثاني تشترط واختاره الغزالي لان تعليل الحكم من غير مناسبة مثل

الكرم

الكرم بالجهل والعفة بالعالم قبيح الثالث واليه ذهب ابن الحاجب انه ان كان التعليل مفهوما من المناسبة مثل لا يقضي القاضي وهو غضبان شرطت لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض والحق ان من اعتبر في العلة كونها باعثة مشتملة على حكمة ولم يجوز مجرد الامارة بمعنى المعرف يلزمه القول بالمناسبة في جميع موارد العلة بمعنى انها موجودة وان لم تكن ظاهرة واما من اكتفى بالمعرف اي الامارة المجردة فلا وجه لاعتبار المناسبة عنده

قال الرابع السبر اقول رابع مسالك العلة السبر والتقسيم والسبر لغة الاختبار يقال لحديدة الجراح مسبار لانه يقاس به عمق الجراحات واصطلاحا حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة في بادي الراي للعلية في الجملة والتقسيم ابطال بعضها وهو ما عدا الصالح للعلية عنده واحدا كان او اكثر فاذا سبر الاوصاف فمنع المعترض حصره يكفيه في الدفع ان يقول بحثت فلم اجد سواها صالحا لانه عدل متدين لم يقل ذلك الا بعد غلبة ظنه الانحصار لان الاوصاف العقلية والشرعية التي تصلح علة مما لا يخفى عليه بعد البحث هذا شان المجتهد في حق مجتهد انه ظنه واجب الاتباع فاذا ظهر بعد ذلك الظن ما كان خافيا عليه فليس بمستنكر منه ولا قادحا ذلك في كونه عدلا صدوقا قال بعض الشارحين قولهم المجتهد يتبع الحي ظنه معناه اذا حصل له الظن بشي فلا يكابر نفسه هذا واذا علم حقيقة السبر وما بحث فيه من اعتبار غلبة الظن يلزم ان الحصر قطعيا وكذا ابطال البعض يكون التعليل بالباقي قطعيا وان انتفى قطعية احدهما لا يكون قطعيا لان قطعية المدلول موقوفة على قطعية الدليل بجميع المقدمات من جميع الجهات

قال وهو حجة على الناظر والمناظر اقول مختار الجمهور ان السبر حجة مطلقا لان المكلف به هو الظن وقد حصل الاجماع على وجوب العمل بظن المجتهد وقيل ليس بحجة على المناظر لانه خصم لا يحتج بقول خصمه جواب بعد ثبوت السبر وانقطاعه لا يصلح خصما وقيل حجة مطلقا ان ثبت بالاجماع كون حكم الاصل معللا لان ما عدا وصفه قد ابطل فلو بطل وصفه ايضا لزم خطا المجمعين وهو محال وهذا مختار امام الحرمين وقيل ليس بحجة مطلقا وهذا قول واضح البطلان حكاه في البرهان عن بعض الاصوليين واذا تم السبر بالحصر وابطال غير الوصف المعتبر فللمعترض ان يقول هنا وصف اخر صالح لم تدخله في الاوصاف لكن المستدل بهذا القدر لا يعد منقطعا لانه قد منع مقدمة من مقدمات دليله ما لم يعجز عن ابطال علية ما ابداه المعترض وسبر جميع الاوصاف انما يحتاج اليه اذا لم يتفقا على العلة ما عدا وصفي المستدل والمعترض واما اذا اتفقا فيكفي المستدل ابطال وصف المعترض وحده ويتم له الظن اذ لا حاجة الى التعرض الى ما ليس علة عنده

ولا عند الخصم ليكون قادحا في علته **قال ومن طرق الابطال اقول**
من الطرق الدالة على عدم علية الوصف بيان ان الوصف طردي اي من جنس ما
علم الغاؤه من الشارع اما في جميع الاحكام كالطول والقصر فانه لم يعتبره
في حكم من احكام الشرع او يعلم الغاؤه في ذلك الحكم المعلل كالذكورة والانوثة
في العتق اذ هي ملغاة فيه اتفاقا مع كونها معتبرة في بعض الاحكام كالشهادة
والقضا ومن الطرق الدالة على الابطال ان لا يظهر مناسبة الوصف المحذوف
بعد البحث لانتفا موجب العلية بخلاف الايما لانه لا يشترط فيه المناسبة ويكفي
في عدم ظهور المناسبة قول المستدل بحثت فلم اجد فيه ما يوهم مناسبته
فان ادعى المعترض عدم المناسبة في المستبقى ايضا فليس للمستدل بيان
مناسبته لانه انتقال من السبر الى المناسبة ولكن له ترجيح سبره على سبر
المعترض لموافقته التعدية وسبر المعترض قاصر والقاصرة وان كانت
علة لكن المختار ان التعدية ارجح **قال الخامس اقول** خامس مسالك العلة
المناسبة وتسمى خالة ايضا لانه بالنظر الى الوصف يخال اي يظن انه علة
وتسمى استخراج تلك المناسبة من الاصل تخريج المناط والحاصل انها تعيين العلة
في الاصل وابدا مناسبة بين الوصف والحكم كالاسكار فانه مناسب لان يناط به
الحكم وهو التحريم اذ بالنظر في المسكر وحكمه ووصفه يعلم ان الاسكار علة وشرط
اعتباره سلامته عن القوادح ولا وجه لهذا الكلام اذ جميع العلل كذلك مشروطة
بالسلامة عن القادح ولم يشترط تحقق الاستقلال بالسبر ولا يكفي قوله بحثت
فلم اجد كما في السبر فانه لا طريق له هناك سوى ذلك بخلافه هنا اذ له طريق يثبت
بها المناسبة كما سياتي والمناسب وصف ملايم لافعال العقلا عادة اي بحيث
يقصده العقلا في مجاري العادة وقيل ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وهذا في التحقيق
راجع الى الاول لان العقلا لا يختارون الا ما فيه تحصيل مصلحة او دفع مفسدة وكلاهما
اما للدين او غيره والغير اما دنيوي او ديني وقال ابو زيد من الحنفية المناسب
ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول وهذا ايضا راجع الى الاول الا انه لا يمكن
اثباته على الخصم اذ له ان يقول عقلي لا يتلقاه بالقبول وتلقي عقلك ليس حجة علي والقول
بان ذلك من الخصم عناد قادح سهو لان الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير وقيل
المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون
مقصود الشارع من حصول مصلحة او دفع مفسدة وهذا ايضا راجع الى الاول
لان الوصف اذا كان بهذه الحيثية لا ريب في انه يقصده العقلا في مجاري العادات
ولو عرض على العقول لتلقته بالقبول فالتعاريف كلها متقاربة والقول
بان الوصف محمول على الغالب اذ قد يكون العلة حكما لا وجه له اذ كون العلة حكما

قد يكون في الاجماع والنص ولا احتياج الى ما ذكره الا اذا وجدت صورة يكون المناسب
فيها حكما **قال فان كان خفيا اقول** هذه تتمة للتعريف الاخير اي
اذا كان الوصف المذكور غير ظاهر او غير منضبط نيط الحكم بوصف ظاهر منضبط
يلازم ذلك الوصف عقلا او عرفا مثال الخفي القتل العمد العدوان فان وصف العمدية
خفي لانه امر باطن لا يدرك فنيط الحكم بما يلازمه في العرف من افعال مخصوصة
يقضي العرف عليها بكونها عمدا مثل استعمال الجارح في المقتل ومثال غير المنضبط
المشقة في السفر فانها مناسبة لان يناط بها الرخص تخفيفا لكنها لا تنضبط لانها ذات
مراتب تختلف بحسب الاشخاص والازمان ولا يناط الحكم بالكل ولا يمتاز البعض عن البعض
على وجه ينضبط فنيط الرخص بما يلازمها وهو السفر **قال وقد يحصل المقصود
من شرع الحكم اقول** للمناسب تقسيمات باعتبار حصول المقصود من شرع الحكم
وباعتبار افضائه اليه وباعتبار نفس المقصود فالاول اي حصول المقصود من الحكم
المشروع خمسة اصناف الاول ان يحصل المقصود منه يقينا كالبيع فان المقصود
منه الملك او الحل وقد وجد يقينا الثاني ان يحصل ظنا كالقصاص للانزجار لان
الممتنعين عن القتل اكثر من المقدمين عليه الثالث التساوي شرع الحد للزجر
فان الممتنعين في المقدمين متساويان او متقاربان الرابع ان يكون عدم الحصول ارجح
كتزوج الايسة لقصد التولد فان التولد في الايسات قليل والتعليل بالاولين متفق عليه
وبالثالث والرابع مختلف فيه والاصح جوازه لان مجرد احتمال المقصود كاف الا ترى ان
البيع لما كان مظنة الحاجة الى التعارض اعتبر مناسبا وان كان عدم الحاجة راجحا
في بعض صوره وكذا اعتبر السفر مناطا للرخص مع ان المترفه الذي يساربه بحيث لا يصيبه
ظما ولا نصب ولا تحصل له مشقة عنده الخامس ان يكون المقصود فائتا قطعا سواء كان تعبديا
او لا مثال الاول اذا تزوج رجل بالمشرق بامراة في المغرب وعلم عدم تلاقيهما فحمل بالحنفية
الولد والصحيح انه لا يلحقه لان اللحوق انما يكون عند المظنة وهي حصول النطفة في الرحم
وفي الصورة المذكورة لا مظنة للقطع بعدم شغل الرحم مثال الثاني اذا اشترى جارية وباعها
في المجلس للبايع الاول فالمقصود من الحكم الذي هو وجوب الاستبرا انما هو براة الرحم وهو
فائت قطعا فلا يعتبر ذلك المقصود في هذه الصورة عند الجمهور خلافا للحنفية لاعتبارهم ظاهر
العلة من غير التفات الى الحكمة والخلاف انما هو في اعتبار المقصود لا في الحكم لانه متفق عليه وهو
وجوب الاستبرا في الصورة المذكورة الا ان الشافعية يقولون الاستبرا فيه جانب التعبد
غالب ولذلك لو اشترى بكرا من امراة وجب الاستبرا وعندي ان القول بالمظنة عند
الشافعي معتبر كالسفر للمشقة ولذلك يجوزون الرخص للملك المترفه المقطوع بعدم مشقته
فكذا يجب ان يقولوا هنا بالاكتفا بالمظنة على ما نقل المصنف عن الغزالي وابن يحيى في شرط
العلة عند القطع بانتفا الحكمة الاكتفا بالمظنة **قال والمناسب اما ان يكون في محل الضرورة**

اقول هذا ثاني تقسيمي المناسب نظرا الي المقاصد التي شرعت لها الاحكام وهي
ضربان ضروري وغير ضروري فالضروري ايضا قسمان اصل وملحق به فالاصل وهو
اعلي المراتب الخمسة الضرورية التي روعيت في كل ملة فهي مرتبة ايضا الاول حفظ
الدين بقتل الكفار ودونه حفظ النفس بالقصاص ودونه حفظ العقل بحد المسكر
ودونه حفظ النسب بحد الزني ودونه حفظ المال بحد السرقة وقطع الطريق وزاد
المصنف سادسا هو في رتبة الخامس هو حفظ العرض بحد القذف فلما ورد في الاحاديث
الصحاح المبالغة في تحريم العرض المقارن لتحريم الدما والاموال ان قذف العرض ليس في
رتبة تلك الخمسة المحفوظ عليها في كل ملة وان كان كبيرة شرع فيها الحد والقول بان
القذف يودي الي الشك في النسب غلط من قايله لان النسب الثابت شرعا لا يتطرق اليه الشك
بقول القاذف الفاسق والملحق بالاصل الضروري كالحد علي قليل من المسكر لانه يدعو الي كثيره
فشرع الحد فيه تتميما وتكميلا اذ من حام حول الحمي يوشك ان يقع فيه وكحرمة البدعة والعقوبة عليها
في حفظ الدين وكتحريم النظر والمس في حفظ النسب وكركوب الدابة بغير اذن صاحبها والجلوس
علي بساط في حفظ المال وغير الضروري اما حاجي او غيره والاول اما اصل او ملحق به فالحاجي في نفسه
اصالة كالبيع والاجارة والقراض والحاجي له مراتب تتفاوت شدة وضعفا ولذلك عطف علي البيع بالفا
وقد يكون في بعض الصور ضروريا كالاجارة لتربية الطفل الذي لا ام له وكشرا الطعوم والملبوس
فانه ضروري من قبيل حفظ النفس ولذلك لم تخل عنه شريعة فاطلاق الحاجي عليهما انما هو باعتبار
الاغلب ومكمل الحاجي مثل خيار المبيع للتروي فان المقصود من شرع البيع ان كان حاصلا بدونه
لكن شرع تحاشيا عن غبن المسلم وكذا وجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل اذا زوج الولي الصغيرة فان
المقصود من التزويج وان كان حاصلا بدونهما لكن وجودهما اشد افضا الي الدوام فهما من قبيل
التكميل والتتميم وغير الحاجي هو التحسيني الذي ليس ضروريا ولا حاجيا لكن فيه تحسين اي سلوك
منهج حسن وهو ايضا قسمان ما لا يعارضه قاعدة من القواعد مثل سلب اهلية القضا من
العبيد وان كانوا ذوي ديانة وعدالة وانما كان كذلك جريا علي العادة بين العقلا الكمل فان
السيد اذا كان له عبدان احدهما متحل بالفضايل والاخر دونه فالمستحسن عرفا ان يولي الافضل
افضل الامور ويراعي حالهما وان كان يمكن من كل منهما الاتيان بما ياتي به الاخر وما يعارضه قاعدة
مثل الكتابة فانها مستحسنة في العادة للتوسل الي فك الرقاب لكن فيه خرم قاعدة فقهية
وهي عدم جواز بيع الشخص ماله بماله قال ثم المناسب ان اعتبر بنص واجماع اقول
هذا هو التقسيم الثالث للمناسب بحسب اعتبار الشارع فهو بهذا الاعتبار اربعة اقسام موثر
وهو ما ثبت اعتباره بنص او اجماع وملايم وهو ما ثبت اعتباره لا بنص واجماع بل بترتيب الحكم
عليه لكن ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم وجنسه في عين الحكم او جنسه في جنس
الحكم وان لم يعتبر علي احد الوجهين اي بنص او اجماع ولا بترتيب الحكم علي الوجه المذكور فان دل دليل
علي الغايه فلا يعتبر به لان الشارع اسقطه عن الاعتبار وان لم يدل فهو المرسل وقد قبل

مالك المرسل مطلقا وقد اشتهر عنه القول بالمصالح المرسلة حتي جوز ضرب المتهم بالسرقة
ليقر وقريب من قوله ما ذهب اليه امام الحرمين مع انكاره علي مالك فيما قاله من قبول المرسل
مطلقا ورده الجمهور مطلقا لعدم ما يوجب قبوله واعتباره وقوم في العبادات لانه لا اعتبار
فيها للمعاني بخلاف المعاملات والحدود والجنايات اذ الظاهر فيها معني مناسب وهذا الكلام باطل قال
المصنف وليس من المرسل المتنازع فيه ما وجدت فيه مصلحة ضرورية كلية قطعية لانها مما دل
الدليل علي اعتباره فهي حق قطعا والغزالي انما شرط القيود الثلاثة للقطع لا لاصل القول به فانه
صرح بان الظن القريب من القطع كاف في اصل القول وقول المصنف وليس منه مصلحة ضرورية
كلية قطعية رد علي الامام والامدي ومن وافقهم قايلا باعتبار المرسل في هذه الصورة لان
النصوص علي العموم بان الشارع يراعي الكلي دون الجزئي وان حفظ الاسلام امر كلي مقصود
للشارع ليعرف وعليه الاجماع عصرا بعد عصر الا ان هذا ليس بقياس اذ ليس له اصل معين اعتراف
بخفية ما قاله الامام والامدي لان المعلوم من الشريعة بلا خصوصية نص وقياس يستند اليه
هو المرسل اذ ما لا دليل عليه شرعا بوجه باطل قطعا هذا شرح كلام المصنف وفي ضبط المقام بتحرير
المرام نوع خفا ونحن نضبط المقام بما لا مزيد عليه ونورد الاقسام موضحة مع امثلتها فان هذه المسئلة
من امهات هذا العلم اعلم ان المناسب ينقسم اولا الي اربعة اقسام الاول المؤثر وهو ما ثبت بنص او اجماع
اعتبار عينه في عين الحكم كتعليل الحدث بالمس الثابت بالنص وكالولاية علي الصغير في المال الثابت
بالاجماع الثاني الملايم وهو ما يكون اعتباره في محل الحكم بترتيب الشارع الحكم علي وفقه فقط من غير
ثبوت ذلك بنص او اجماع لكن بشرطه انه ثبت بنص او اجماع اعتبار عين ذلك الوصف في جنس الحكم
مثاله حمل النكاح علي المال في الولاية فان عين الصغر معتبر في جنس حكم الولاية اجماعا او جنسه في عين
الحكم مثاله حمل الحضر علي السفر بعذر المطر في الجمع فان جنس الحرج معتبر في عين رخصة الجمع
بالنص او جنسه في جنس الحكم كالجناية فان ايقاع القتل بالمثقل يوجب القصاص كالمحدد بجامع
كون الجناية عمدا عدوانا فالحكم جنس القصاص يشمل قصاص النفس والاطراف والوصف
جناية العمد العدوان وهي جنس يجمع جناية النفس والاطراف وساير القوي وقد اعتبر
جنس الجناية في جنس القصاص نصا واجماعا الثالث الغريب وهو ما ثبت عينه في الحكم لمجرد
ترتيب الحكم علي وفقه لكن لم يثبت اعتبار عينه في جنس الحكم او عكسه واعتبار جنسه
في جنس الحكم بنص ولا اجماع مثاله من بت طلاق زوجته في مرض الموت لئلا ترث منه فيعارض
بنقيض مقصوده كالقاتل عورض بذلك والجامع كون كل من الفعلين محرما لغرض فاسد
هذا وان كان له وجه مناسبة الا انه لم يشهد له نص واجماع الرابع المرسل وهو ما لم يثبت اعتبار
عينه في عين الحكم بوجه من الوجوه وينقسم ثلاثة اقسام ملايم وغريب وملغي لان الملايم
منه ما لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم بوجه لكن علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم
او جنسه في جنس الحكم والغريب ما لم يثبت فيه شي من ذلك ولم يعلم الغاوه والملغي الا لغا ما لم
يكن فيه شي من ذلك وعلم من الشارع الغاوه كايجاب الصوم في كفارة افساد الصوم علي الملك دون

الاعناق كما فعله بعض العلما مع بعض الملوك هذا وان كان مناسبا لكن علم الغاوه بالاجماع هذا ولنسلم ان اعتبار العين في العين او في الجنس او اعتبار الجنس في العين او في الجنس معتبرا افرادا وتركيبا والتركيب ثنائيا وثلاثيا ورباعيا والجنس قريبا وبعيدا او متوسطا كل ذلك منحصر ولكن شرح ذلك يحتاج الى امثلة يطول الكلام فيها فلا يليق بشرح هذا المختصر وقد وقفت على تحقيق المقام فعليك بضبطه يغنيك عن تطويل الكلام وينجيك عن ظلمة الشكوك والاوهام

قال مسيلة تنخرم المناسبة اقول قد اختلف في الحكم اذا ثبت لوصف مصلحي على وجه يلزم منه وجود مفسدة مساوية او راجحة على تلك المصلحة هل تنخرم المناسبة ام لا المختار الانخرام لان العقل قاض بانه لا مصلحة مع المفسدة فانك اذا قلت لصاحبك بع هذا الفرس فانك ان لم تربح ما تخسر شيئا يعد هذا لغوا من القول ولو فعل المخاطب كان خارجا عن حيز العقلا واورد الصلاة في الدار المغصوبة فان صحتها تقتضي مصلحة وحرمتها مفسدة والمصلحة لا تربو على المفسدة والا لما حرمت فهي مساوية او راجحة فلو كانت المناسبة تنخرم بالمفسدة لما صحت الصلاة الجواب ان منشا المفسدة الغصب ومنشا المصلحة الصلاة وانما الكلام فيما اذا نشا امن شي واحد فلو نشاتا من الصلاة وحدها لما صحت الصلاة واللازم منتف اتفاقا منا ومنكم بيان اللزوم ان الصحة موافقة امر الشارع او دفع وجوب القضا وعند تعارض المصلحة الباعثة على الامر بالصلاة والمفسدة الصارفة مساوية كانت او راجحة الامر بها محال سوا انخرمت المناسبة ام لا وذلك لانهم وان اختلفوا في انخرام المناسبة وبطلانها في الصورتين بمعنى عدم اعتبار المصلحة مصلحة الا انهم اتفقوا على بطلان مقتضاها وعدم ترتب الحكم عليها واعلم ان جواب المستدل فيما اذا عورض بالمفسدة الراجحة او المساوية بالترجيح بما يصلح مرجحا نظرا الى ذلك المقام بخصوصه وبالاجمال في الجوابات يقول لولا المصلحة التي ادعيتها لزم ثبوت الحكم بلا مصلحة وهو باطل على راي من شرط في العلة كونها باعثة او تعبد على قول من لم يشترط

قال السادس الشبه اقول من مسالك العلة الشبه وهو الوصف الذي يشبه المناسب والطرد ولذلك سمي شبها ولم يعرفه المصنف لانه لم يظفر بعبارة محررة في صناعة الحدود على ما قاله امام الحرمين وعندي انه يقال وصف اعتبره الشارع في بعض الاحكام من غير مناسبة عقلية فيه فيمتاز عن المناسب فان المناسبة فيه عقلية لازمة لذاته وعن الطرد لان الشارع لم يعتبره في حكم من الاحكام كالذكورة والانوثة فان الشارع قد اعتبرها في القضا والشهادة ولم يعتبرها في البعض كالعتق في الكفا واما الطرد فلم يعتبره في شي من الاحكام كما لو قيل الخل لا يدفع الخبث لانه لا يبنى عليه القنطرة كالدهن فان الشارع الغاه قطعا مثال الشبه قول الشافعي رضي الله عنه في ازالة الخبث طهارة تراد للصلاة فلا بد من الما كالحدث فان المناسبة غير ظاهرة لكن اذا نظر الى اعتبار الشارع الطهارة بالما في مس المصحف اي الوضوء له وللطواف وللصلاة ربما توقع في نفس المجتهد مناسبة بين كون ازالة الخبث طهارة تراد للصلاة وبين الما قبل ذلك الوصف اما مناسب

اولا

اولا الاول مجمع على قبوله والثاني مجمع على رده ولا ثالث الجواب منع الحصر بل هناك ثالث كما يعلم من تعريفه واعلم ان الشبه يثبت بجميع مسالك العلة الا بالمناسبة فان المناسب شرطه ان يكون مناسبته ذاتية وشرط الشبه ان لا يكون مناسبته كذلك

قال ولا يصار اليه اقول قد اتفقوا على ان قياس الشبه انما يصار اليه عند من يقول به عند فقد قياس العلة ثم القائلون به منهم من يقول به مطلقا ومنهم من اعتبر القمامر الصوورة الى الحكم في واقعة لا يوجد فيها الا ذلك الوصف الشبهي ومنهم من شرط كون الفرع ذا ابين اصلين يلحق باكثرهما شبها وهو المنقول عن الشافعي ونصه في الام وخالفه من اصحابه الصيرفي وابو اسحق الشيرازي واخرون في القول به لشبه الطرد ثم بنا على القول به اعلاه رتبة قياس غلبة الاشباه وهو ان يتردد فرع بين اصلين فيلحق باكثرهما شبها مثاله العبد المقتول يتردد فيه القيمة بالغة ما بلغت لان شبهه بالمال اكثر من شبهه بالحر ثم الصوري كقياس الخيل على البغال والحمير في عدم وجوب الزكاة لوجود الشبه الصوري وقال الامام الرازي المعتبر في قياس الشبه حصول المشابهة بين الشيئين لعلة الحكم او مستلزم لها سوا كان ذلك في الحكم او في الصورة عملا بموجب الظن

قال السابع الدوران اقول سابع المسالك الدوران وهو وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه ويقال له الطرد والعكس قيل لا يفيد العلية بمجرده وقيل يفيد قطعا ومختار المصنف وفاقا للجمهور افادته الظن لنا على مختاره ان ترتب الحكم على ما له صلوح العلية وجودا وانتفاؤه عند انتفائه يوجب غلبة ظن العلية واورد الرائحة الموجودة في الخمر فانها موجودة حين كونه خمرا مفقودة عند كونه عصيرا او خلا الجواب قد اعتبر حصول العلية ولا صلاحية لتلك الرائحة للاسكار وبما ذكرناه سقط جميع ما يورد من جواز كون الوصف ملازما للعلية ومن كونه مجردا عن الالتفات الى غيره من الاوصاف وسالك السالك لا يدل على العلية اذ كونه مشتملا على صلوح العلية كاف في افادة الظن الغزالي لا يفيد شيئا لان الاطراد هو ان لا يوجد الوصف بدون الحكم حتى لو وجد كان نقضا والنقض احد المفسدات ولا يلزم من انتفائه انتفا سايرها والعكس ليس بشرط في العلة قلنا عدم اشتراطه مبني على جواز التعليل بعلتين وقد منعنا ذلك ولو سلم فالعلة مجموع الامرين ولا يلزم من عدم صلوح الافراد عدم صلوح المجموع كما سبق مثاله قيل الدوران موجود في المتضايفين ولا علية قلنا لا يمنع ظن العلية غايته قام معارض ظنيا فبطل في تلك الصورة القايلون بافادته قطعا قالوا لو دعي انسان باسم مغضب له ثم ترك فلم يغضب ثم دعي به فغضب دل قطعا على انه العلة حتى الاطفال يعرفون ذلك الجواب الكلام فيما يصلح علة بمجرده وفيما ذكرتم مجرده ممنوع وفيه نظر لانه يلزم منه القدح في المجربات التي هي من الضروريات عند الجمهور واذا ثبت انه يفيد الظن فهل يشترط نفي ما هو اولى منه بالعلية ام لا يشترط المختار عدم الاشتراط لانه لو لزمه ذلك للزم نفي سائر النوادح وينتشر البحث ويخرج الكلام عن الضبط قال الغزالي انما يجب ذلك على المجتهد اذ عليه تمام النظر ليحل له الفتوى هذا اذا

المخصوصة

لم يبد المعترض وصفا اخر صالحا للعلية فلو ابدا ه فاما ان يكون ما ابداه قاصرا او متعديا
فان كان قاصرا قدم وصف المستدل لما تقدم من ان المتعدية مقدمة على القاصرة وان
كان متعديا فان كان وصف المستدل متعديا الى فروع اكثر قدم ايضا وان كان كل من الوصفين
متعديا الى الفرع المتنازع فيه فان جوزنا التعليل بعلتين لا ضير وان منعنا يتوقف الى الترجيح
قال الثامن الطرد اقول ثامن المسالك الطرد وقد عرفه بالمعنى المصدري وهو مقارنة
الحكم للوصف والاولى منه عبارة القاضي هو الوصف الذي لا يناسب بالذات وبالتبع وذلك مثل
ما لو قيل الكلب حيوان له صوف يشبه الخروف فيكون طاهرا وكما تقدم من ان الخل لا يبنى عليه
القنطرة فلا يكون رافعا للحدث قال القاضي من دارس الشريعة واجاز الطرد فقد استهزا
بالدين قال فخر الاسلام البزدوي من قال بالطرد اثبت الحكم بلا دليل ونقل المصنف كلاما
جامعا حسنا وهو ان قياس المعنى مناسب والمراد بقياس المعنى ما يكون مستدعيا للحكم ومؤثرا
فيه وقياس الشبه تقريب وقد تقدم ذلك وهو ان تكون مناسبة الوصف غير ذاتية وقياس
الطرد تحكم وقيل ان قارن الوصف الحكم في جميع صور الحكم افاد العلية في صورة النزاع واليه
ذهب الامام في المحصول قائلا انه قول كثير من الفقهاء والثالث حجة سالفا والرابع يعتد
المناظر دون الناظر لانه في مقام الدفع والناظر في مقام الاثبات وكم من شي يصلح دافعا ولا
يصلح مثبتا وزيفه الامام في البرهان بان الجدلي انما يدفع بما هو حق عنده او عند خصمه
لا لشي قد اتفقا على بطلانه قال التاسع تنقيح المناط اقول تاسع المسالك تنقيح المناط
المناط اصطلاحا ما ناط الشارع الحكم به من العلة الباعثة وتنقيحه تلخيصه بحذف ما يتوهم
كونه فارقا من الاعتبار وتعيم العلة كما في القتل العمد العدوان فان ابا حنيفة شرط فيه المحدد
وحذفه الشافعي من الاعتبار وعممه في المثقل ايضا او بالنظر في المحل وجمع اوصافه ثم حذف بعضها
عن الاعتبار اجتهادا كما في قضية الاعرابي حين واقع في رمضان فاوجب عليها الكفارة فيقول
الشافعي علة الكفارة اما وصف الوطء او بشرط صدوره عن الاعرابي وكون الموطوءة زوجته او
كون الوطء واقعا في القبل ولا يصلح الا الوطء مطلقا فانه يوجب الجناية على الصوم وما عداه غير مناسب
له فان قلت اي فرق بين هذا المسلك بالمعنى الثاني ومسلك السبر قلت الفرق هو ان في السبر يجب
حصر الاوصاف الصالحة للعلية باسرها وابطال الكل سوى الذي يدعي عليته وتنقيح المناط بالمعنى الثاني
انما يلاحظ فيه الاوصاف التي دل عليها ظاهر النص فهو كالعام اخرج عنه البعض بالاجتهاد والمخرج انما
هو متناول اللفظ لا غير هذا وتحقيق المناط هو اثبات الوصف المدعى عليته في الفرع بعد الاتفاق
على ان العلة كذا كما في الحاق النباش بالسارق بعد الاتفاق على ان العلة في السارق هو اخذ مال الغير من
الحرز خفية وتخريج المناط قد سبق انه استخراج المناسبة بين الوصف والحكم واعلم ان اثبات العلة في
الفرع لا يلزم ان يكون بدليل قطعي كما يتبادر من لفظ تحقيق المناط قال العاشر الغا الفارق اقول
عاشر المسالك الغا الفارق وهو ان ينظر السابر في الاوصاف ثم يعين فارقا فيريد لا فارق في نفس
الامر ويبطل كونه فارقا بدليل اما قطعي او ظني بان يقول لا يصلح علة لانه طرد محض او لانه علم الغاؤه من

الشارع ويفارق السبر قياس العلة بان المعين عند المستدل هو الوصف الجامع في السبر وهنا
المعين هو الفارق مثاله الحاق الامة بالعبد في العتق على ما ورد في الصحيح من اعتق شركا له في عبد
وله مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل فاعطي شركاه حصصهم وعتق عليه العبد والا
فقد عتق عليه ما اعتق واذا لا فارق بين العبد والامة الا انوثة الامة او كون العبد مما كالجهاد
والجمعات وكل منهما ملغى في نظر الشارع لان المقصود خلاص النفس عن موت الرق قال
خاتمة اقول ختم باب العلل بطريقين عدهما بعض الاصوليين عليين احدهما تاتي القياس
وامكان الاتيان به مع علية الوصف المدعى عليته منقول لو قيل بعليته امكن القياس والا
فلا وهذا الطارد مردود لان القياس لا وجود له بدون العلة فلو اثبتت بتاتي القياس كان دورا
والحاصل ان العلة ما لم تتحقق لا يمكن القياس وتاتي القياس مع الوصف لا يصلح دليلا على عليته والثانية
عجز الخصم عن القدح في علية الوصف بوجه ما وذلك لان الخصم ليس من تاركه وحده بل من يعاند
يخالف ويمكن ان يقصده مناظر اخر وقياسهم هذا على المعجزة بانها لما سقط قوى المعارض
عن المقاومة فثبت صدق المعجزة للنبي صحيح لان المعارضين باسرهم عاجزون عن ذلك فلا يتوهم
ولا يتصور قادح غيرهم قال القوادح اقول المستدل كالمحارب لا بد له من قوة وآلة
يستعين بها على الخصم فقوته هي فطرته وقابليته وسلاحه مقدمات دليله وكلما كان دليله
اقوى كان غالبا لا مغلوب لكن كما ان السلاح انما يؤثر عند عدم معاوق كذلك الدليل انما يستلزم
المطلوب اذا لم يعاوقه عائق فالخصم له مقامان مع المستدل اما ان يقدح في مقدمة من مقدمات
دليله اجمالا او تفصيلا واما ان يسلم صحتها ولكن يعارضه بمثل دليله فقد علم ان مرجع جميع الاعتراضات
الى المنع والمعارضة قال منها تخلف الحكم اقول من شرط العلة الاطراد وهو
وجدان الحكم حيث وجد الوصف المدعى عليته وعدمه يسمى نقضا اجماليا لعدم تعيين المقدمة
الممنوعة وغايته ان يقول لو كان وصفك علة ما تخلف عنه الحكم والنقض معتبر مطلقا عند الجمهور
وعزاه المصنف الى الشافعي وقيل لا يعتبر مطلقا بل يجعل من قبيل تخصيص العلة وعزاه الى الحنفية
وهو قول بعضهم قال فخر الاسلام البزدوي من اصحابنا من جوز تخصيص العلل والتخصيص غير
المناقضة لان النقض ابطال يقتضي سبق الفعل لنقض البنا والتخصيص بيان ان المخصوص لم يدخل
فلا يكون نقضا والصحيح عدم قبوله وان نسبة عدم الحكم الى عدم العلة لا الى المانع ليكون
تخصيصا وقيل لا يقدح في المستنبطة لان دليل المستنبطة اقتران الحكم فاذا انتفى بطل عليته لعدم
ثبوت الشي بدون الدليل بخلاف المنصوصة فان دليلها النص وهو قائم في صورة التخلف
والجواب ان اجتهاد المجتهد بمنزلة النص والوصف لا بد له من مناسبة مع الحكم فلو
كان صالحا للعلية لما تخلف عنه وقيل لا يقدح في المنصوصة لان للشارع تاخير البيان الى وقت
الحاجة بخلاف المجتهد اذا عين العلة فاذا تخلف الحكم ليس له ان يقول اردت غير تلك
الصورة والا لانسد باب المنع والجواب تخلف الحكم في صورة دليل عدم صلوح
الوصف للعلية سواء كان طريق الثبوت النص او الاستنباط وقيل يقدح فيهما الا اذا كان

ذلك التخلف لمانع او فقد شرط للحكم وعليه اكثر الفقهاء لان عدم الحكم اذا لم يكن لمانع او فقد شرط لا بد
وان يكون لعدم المقتضي فلو كان الوصف علة لما تخلف عنه الحكم وقيل يقدح الا ان يرد على جميع المذاهب
كالعرايا فانه جواز بيع العرايا وارد على جميع الاقوال في ربا المطعوم لانها اما الطعم او القوت او الكيل
او كونه مالا ومثله في الحقيقة كالمستثنى والمعدول عن سنن القياس وبه صرح الامام في المحصول
وقيل يقدح في العلة المحرمة دون المبيحة لان التحريم على خلاف الاصل بخلاف الاباحة وقيل يجوز في النص
الظني اذا كان عاما بخلاف ما اذا كان قطعيا فانه لا يمكن تخلف الحكم عنه وكذا اذا لم يكن عاما
بل خاصا بمحل الحكم لانه لا يتصور التخلف مع اختصاص الوصف بمحل الحكم وقيل يقدح في المستنبطة
الا لمانع او فقد شرط واختاره ابن الحاجب والدليل له ما تقدم من ان انتفاء الحكم ان لم يكن
لمانع او فقد شرط فلا بد وان يكون لعدم المقتضي والجواب هو الجواب وقيل ان كانت منصوصة
بما لا يقبل التاويل او كان التخلف لمانع او فقد شرط او في معرض الاستثناء لم يقدح والا قدح وهو
المختار عند الامدي وعلى هذا فالمنصوصة من غير احتمال التاويل او كان التخلف في المستنبطة
والمنصوصة لمانع او فقد شرط او كان التخلف في معرض الاستثناء لا نقض والمراد بالنص دليل
الكتاب والسنة مطلقا لا النص المصطلح فلا يرد ان النص لا يقبل التاويل ثم الخلاف في المسئلة
معنوي لا لفظي كما توهم ويتفرع على ذلك بعض الاحكام منها التعليل بعلتين ومنها انقطاع
المستدل والحاد المناسبة بالتخلف اما كون التعليل بعلتين من فروع المسئلة فلان التخلف
نقض مطلقا عند المصنف سواء كان لمانع او لا فاذا حصل الحكم بعلة يمتنع حصوله بعلة اخرى فيكون
نقضا لتخلف الحكم عن العلة هذا كلام المصنف في شرح مختصر ابن الحاجب وبعضهم لما لم يفهم
كلام المصنف ولا وقف على ما في شرح المختصر قال تفريع هذه المسئلة سهو لان الكلام في
تخلف الحكم عن علته وهذا من تخلف العلة عن الحكم ومع قطع النظر عن كلام المصنف ما قاله هذا
القائل غير معقول لان تخلف الشيء عن اخر يستلزم سبقه ولا يتصور تقدم الحكم على العلة
حتى تتخلف عنه **قال وجوابه اقول** على تقدير ان يكون التخلف قادحا جوابه بوجوه
الاول منع وجود العلة في صورة التخلف لفوات قيد مناسب يجب اعتباره الثاني منع انتفاء
الحكم اذا لم يكن الانتفاء مذهبا للمستدل اوله وللخصم الثالث ان يبين مانعا من ثبوت
الحكم في صورة النقض وهذا انما يستقيم عند من يجعل تخلف الحكم لمانع غير قادح واذا اجاب
المستدل بالوجه المذكور فليس للمعترض الاستدلال على وجود العلة في الصورة
المذكورة لان الاستدلال ليس بمنصب له فيلزم الانتقال والانتشار وقيل له
ذلك لانه وان كان في الصورة مستندا لا مع المعنى مانع لعلية الوصف ومبطلها فلو
لم يمكن من ذلك لم يتم مطلوبه وهذا انما يتمشى اذا كان جواب المستدل بمنع وجود
العلة في صورة التخلف لا بانتفاء الحكم او بيان المانع وقال الامدي ليس له ذلك الا ان
وجد له دليل اخر للقدح اولى من النقض وان لم يوجد يمكن منه لاتمام مطلوبه وحكى
ابن الحاجب مذهبا اخر وهو انه يمكن منه لاتمام مطلوبه ما لم تكن العلة حكما شرعيا

يعني المحلي

بل امرا

فيكمل التعليل بدليل موجود فيحل النقض فيمنع المعترض وجود العلة م

بل امرا حقيقيا لان الاشتغال باثبات حكم شرعي اخر انتقال ظاهر بخلاف غيره فان الاشتغال
فيه ظاهر هذا في العلة نفسها اما لو استدل على وجود العلة في صورة النقض فهل له ان
يقول دليلك على العلة منتقض فالحق انه لا يسمع منه ذلك لانه انتقال من نقض
العلة الى دليلها قوله والصواب تعريض بابن الحاجب حيث زعم ان القدح في دليل العلة
قدح فيها فلا يكون انتقالا وهذا انما يكون عند عدم التردد بدليل اما لو قال احد الامرين
لازم اما انتقاض العلة او دليلها كان مسموعا اتفاقا اذ لا انتقال غايته الاستظهار
بزيادة الدليل هذا الذي ذكرنا اذا كان جواب المستدل منع وجود العلة في صورة
النقض اما لو منع انتفاء الحكم الذي ادعاه الخصم فان كان انتفاء الحكم مجمعا عليه او عند
المستدل فلا يسمع منه وعندي في هذا نظر لان الباحث لا يلتزم مذهبا يجب
على الخصم اثبات ما منعه وان لم يكن مجمعا عليه ولا مذهبه فهل للمعترض الاستدلال
على تخلف الحكم ثلاثة اقوال له ذلك اتماما للمطلوب الاصح ليس له ذلك اذ
الاستدلال ليس منصبه الثالث له ذلك ما لم يكن له طريق في القدح اولى من ذلك
قال ويجب الاحتراز اقول اذا قلنا ان النقض قادح على ما هو المختار فهل يجب الاحتراز عنه
ابتداء ام لا يجب الاكثرون على عدم الوجوب لان ما يوجب الحكم هو الوصف وقد اثبته باحد
مسالك العلية فلا ضرورة له بغيره ومختار المصنف التفصيل وهو ان المستدل اما
مناظر او ناظر فيجب على الاول مطلقا سواء كان من الصور المشهورة المستثناة ام لا لانه يعد
الزام الخصم ولا يمكن حصوله الا بالمقتضي وارتفاع المانع واما اذا كان ناظرا فلا يخلو اما ان
يكون النقض بالمستثنيات المشهورة كالعرايا فلا يجب الاحتراز عنه لانه في حكم المذكور لشهرته
وقيل يجب عليه مطلقا اذ ليس من غير المذكور كالمذكور فتحسم مادة الشبهة وقيل لا يجب
عليه في المستثنيات مطلقا لانها ليست محل النزاع قوله ودعوى صورة معينة او مبهمة
لما كان النقض تخلف الحكم عن العلة اورد بحث التناقض بين القضايا وحاصله ان الموجبة
الجزئية سواء كان الحكم فيها على معين مثل زيد كاتب او على مبهم مثل انسان ما كاتب
نقيضها السالبة الكلية مثل لا شيء من الانسان بكاتب والعكس كذلك مثل بعض
الانسان ليس بكاتب او زيد ليس بكاتب يناقضها كل انسان كاتب **قال ومنها**
الكسر اقول من القوادح الكسر وعبر عنه الامدي وابن الحاجب بالنقض
المكسور وهو عبارة عن اسقاط بعض الاوصاف عن العلة اما مع ابداله باخر ام لا فالاول
وهو ابداله بوصف ثم نقضه كصلاة الخوف مثلا فنقول صلاة يجب قضاؤها فيجب اداؤها
كما في حالة الامن فيقول المعترض كونها صلاة لا اثر له في العلية لوجوب قضاء الحج والصوم
ايضا فيبدل المستدل وصف الصلاة بالعبادة فيقول عبادة وجب قضاؤها فيجب
اداؤها فينقضه المعترض بصوم الحائض فانها عبادة يجب قضاؤها ولا يجب اداؤها
او بعد الالغاء لا يبدل بوصف اخر فيقول المعترض لم يبق معك الا يجب قضاؤها وليس

كلا يجب قضاوه واجبا اداوه كصوم الحايض فان الادا محرم عليها مع وجوب القضا هذا شرح
كلامه علي ما قصده والحق ما ذهب اليه الشيخ ابن الحاجب قال من يقول بان الكسر قادح انما
يقوله لانه نقض في المعنى توضيح ذلك ان الحكمة المعتبرة وجدت في بعض الاوصاف في محل وتخلف
الحكم فالتخلف هنا نظرا الى الحكمة وفي النقض بالنظر الى العلة واذا كان التخلف المذكور بحسب
الحكمة في بعض الاوصاف في محل وتخلف الحكم فله ان يقول العلة هي المجموع وتخلفه عن البعض ليس
من التخلف عن العلة في شي الا ان يبين الغا الباقي من الاوصاف بطريق من الطرق فحينيذ
يبطل عليه المجموع ويمكن التوفيق بين كلام المصنف وكلامه بان للمصنف اعتبر الغا بعض
الاوصاف والنقض في البعض الاخر فيخرج المجموع عن صلاحية العلة وبه يقول ابن الحاجب وانما
لم يقل ببطلانه اذا لم يلغ بقية الاوصاف بل يبين وجود الحكمة في بعض الاوصاف مع تخلف الحكم
مثاله اذا قال العاصي بسفره يقصر كغير العاصي لعلة المشقة فينتقض بذي الحرفة
الشاقة في الحضر لوجود الحكمة مع تخلف الحكم وهو القصر قال بعضهم في شرح كلامه وهو
قوله الكسر اسقاط وصف من العلة بان يبين انه ملغى بوجود الحكم عند انتفايه ثم مثل
لذلك بما مثلنا ولم يدر ان المثال ينافي ما قاله لان في المثال المذكور الحكم منتف مع وجود
الحكمة التي هي المشقة في الحضر وقد تقدم منه ان الكسر بيان الغا وصف من الاعتبار مع وجود
الحكم عند انتفايه وانما سموه نقضا مكسورا لانه بين النقض والكسر لان الكسر وجود الحكمة
بدون العلة والحكم فان نظر الى مجموع الاوصاف وان الحكمة وجدت في البعض بدون المجموع
والحكم للاوصاف وان نظر الى تخلف الحكم عن ذلك البعض المشتمل على الحكمة فهو نقض بمعنى التخلف
الحكم عن الحكمة الباعثة هذا تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه قال ومنها العكس اقول
العكس انتفا الحكم لانتفا علته وقد اختلف فيه فشرط قوم في العلة الوصف العكس ولم يشترط
اخرون والحق انه مبني على جواز تعليل الحكم بعلتين فمن جوزه لا يلزم عنده انتفا الحكم لانتفا الوصف
لقيام الوصف الاخر مقامه فان ثبت وجود الحكم عند وجود الوصف فيكون الوصف مطردا
ايضا كما كان منعكسا كان ذلك ابلغ في صلاحية الوصف علة لتلازمه مع الحكم وجودا وعدما وقيل
معنى قوله ابلغ اي في العكسية وقد بالغ في عكس المقصود لان الطرد ثبوت الحكم لثبوت الوصف
كما ان العكس انتفاوه لانتفا الوصف فكل منهما مباين للاخر فكيف يكون مقويا له والمراد
بانتفا الحكم العلم او الظن بانتفايه اذ لا يلزم من انتفا الدليل انتفا المدلول في نفس
الامر لان العالم دليل الصانع وحال عدمه كان الصانع موجودا قطعا وهذا مبني على المذهب
الحق وهو ان بعض المجتهدين مصيب وبعضهم مخطي ومن قال كل مجتهد مصيب وحكم الله تابع
لظن المجتهد فعند انتفا ظنه ينتفي الحكم وقد مثل المصنف للعكس بقوله صلى الله عليه وسلم
حتى تعجبوا في بيان الشخص زوجته ويوجر على ذلك فقال ارايتم لو وضعها في حرام اكان
له وزر قالوا بلى قال فكذلك اذا وضعها في الحلال فقد ارشدهم في الحديث الى ان الحكم
ينتفي بانتفا علته وفيه نظر لان انتفا الوزر لانتفا الحرمة لا يستلزم ثبوت الاجر في الحلال

اللهم الا ان يقال مراده ان انتفا الحكم وهو الوزر والاجر لانتفا العلة وهي الحرمة والحل ن
وشارحوا كلامه لم يتعرضوا عليه قال ومنها عدم التاثير اقول من القوادح عدم
التاثير وهو عبارة عن ابدا المعترض في قياس المستدل وصفا لا اثر له في اثبات الحكم
ومحله الوصف المناسب فخرج قياس الشبه لان المناسبة غير معتبرة هناك ولا يكون الا
في العلة المستنبطة غير مجمع عليها وقسمه الجدليون اربعة اقسام مرتبة والموجود والحل اسما
لتمايز الاقسام فالاول ما اطلق عدم تاثير الوصف مطلقا بان يكون وصفا طرديا كما اذا علل
عدم القصر بتقديم اذان الصبح بانه لا يقصر كالمغرب فيقال عدم القصر لا تاثير له في عدم
التقديم لانه لا مناسبة فيه بل هو وصف طردي ولذلك استوى ما يقصر من الصلاة وما لا يقصر
في عدم التقديم وحاصله مطالبة المستدل باثبات علية ذلك الوصف وهذا القسم يختص
باسم عدم التاثير في الوصف الثاني ويعبرون عنه الاول انما يعد عدم تاثير الوصف في ذلك الوصف
استغناء عنه بوصف اخر وتسمى عدم تاثير الوصف في الاصل مثال ذلك قول
المستدل بيع الغايب لا يصح لكونه غير مرئي كالطير في الهوا فيقول المعترض كون
الطير غير مرئي غير معتبر لان العجز عن التسليم كاف في عدم الصحة ضرورة استوى المرئي
وغيره فيها ومرجع هذا الى المعارضة في العلة بابدا علة اخرى للاصل وهذا السوال مبنيا على
جواز التعليل بعلتين كما توهمه بعضهم اذ مرجع المعارضة لا علة اصلا واذا اتجه على المستدل
او المعارض نكات فهي العلة الثالث ويعبرون عن الاولين عدم تاثير الوصف في الحكم وقسمه
المصنف ثلاثة اقسام الاول ان يظهر عدم فايدة قيد اعتبره المستدل في العلة
مثاله قول الحنفية في المرتدين اذا اتلفوا مالنا في دار الحرب هولا مشركون اتلفوا المال في
دار الحرب فلا ضمان عليهم كالحربي ودار الحرب وصف طردي عندهم وعندنا لان من اوجب
الضمان اوجبه مطلقا في دار الحرب وغيره ومن لم يوجبه لم يوجبه مطلقا فلا فايدة في
ذكره وهذا كالاول لان حاصله المطالبة بالتاثير فعلى المستدل ان يثبت تاثيره الثاني
من الاقسام الثلاثة ان لا يكون لذلك القيد تاثير ولكن ضروري للمستدل اعتباره مثاله
قوله في الاستدلال على وجوب عدد الاحجار في الاستجمار عبادة لم يتقدمها معصية يجب
فيها العدد كرمي الجمار فالتقييد بعدم تقدم المعصية وان كان غير موثر لكن فيكره ضروري
لئلا ينتقض بالرجم وهذا ايضا راجع الى الاول الثالث ان يكون له فايدة لا يفتقر اليها المستدل
مثاله الجمعة صلاة مفروضة فلا يتوقف على اذن الامام كسائر الفروض فقيد الفرض
حشو اذ لو حذف وقيل كساير العبادات كان التعليل صحيحا من غير انتقاض بشي لكن ذكر
لقرب الشبه بين الفرضين وفي كونه قادحا هذا الوصف فادحا خلاف مبني على كون الضرور
فانها فان اغتفر للمستدل ذكر الضروري فهذا بالطريق الاولى اذ لا انتقاض هنا وان لم
يغتفر له ذلك فهذا مثله وقيل يغتفر مطلقا اذ لا انتقاض غايته اشتمال كلامه على لغو الرابع
من اقسام عدم التاثير عدم اطراده في الفرع الذي هو محل النزاع مثاله في ولاية المراة على

نفسها زوجت نفسها من غير كفو فلا يصح كما لو زوجت بغير كفو فالتزوج بغير كفو ان ناسب البطلان الا انه غير مطرد في الفرع لان النزاع انما هو فيمن زوجت نفسها من كفو ولعبيده ولو قيل كالثاني اي كعدم التاثير والاصل فهي معارضة في علة الفرع لانه عارض كونه من غير كفو بمجرد التزويج من غير اعتبار الكفاة وهل يكون هذا قادحا في العلية بناه المصنف على جواز النقض في الدليل من جوز ذلك قبله ومن منع رده والنقض عبارة عن تخصيص بعض صور النزاع بالدليل كالمثال المذكور فان المدعي منع تزوج المراة نفسها مطلقا والدليل على منعها من غير كفو وفي التخصيص المذكور مذاهب تجوز ذلك مطلقا واختاره المصنف لان السايل عن الكل سايل عن البعض فاذا اثبت الحكم في البعض بعلة موجودة مناسبة فقد اتى بدليل صحيح غايته انه غير شامل لجميع الصور وقيل لا يجوز لان الجواب لم يطابق السوال والثالث يجوز اذا صح بناء غير محل النقض عليه بجامع بينهما واعلم ان هذا النقض انما يصح اذا كان الوصف غير طردي عند المستدل كالكفاة واما اذا اعترف بانه طردي فلا يجوز النقض اصلا لانه قايل ببطلانه فلا يمكنه بنا الحكم عليه في شي من الصور **قال ومنها القلب**

اقول من القوادح القلب وعرفه بانه عبارة عن دعوى المعترض ان الذي استدل به المستدل عليه لا له على الوجه الذي اراده ان سلم ان ذلك الدليل صحيح تنزلا ولما قلنا من جواز التنزل امكن القلب مع تسليم صحة ما استدل به وقيل القلب تسليم للدليل مطلقا الا ان الاصل والجامع متفق عليه بينهما انما النزاع في ثبوت حكم الفرع به وقيل هو افساد العلة مطلقا لان الشي الواحد لا يكون جامعا بين الضدين وهما حكم المستدل والقالب وعلى ما هو المختار من جواز تسليم انما تسليم صحته فهو معارضة مقبوله على تقدير التسليم قادح في العلية على تقدير عدمه وقيل هو شاهد زور كما يشهد لك يشهد عليك فلا يكون معارضة لعدم كونه دليلا من الطرفين وليس هذا عين القول الذي حكاه المصنف بان القلب افساد للعلة على ما توهم لان هذا مبني على القول المختار القايل بجواز تسليم صحة ما استدل به ليكون معارضة فكانه قال لو كان تسليم الصحة شاهدا عدلا لصلح معارضا لكن ليس كذلك فلا يصلح فمرجع ذلك القول على منع العلية ومرجع هذا على كونه معارضة بعد تسليم الصحة **قال وهو قسمان اقول** القلب من حيث هو قسمان لان القالب اما يصحح مذهبه او بصدد ابطال مذهب الخصم الذي هو المستدل والاول ضربان احدهما ان يدل مع ذلك على بطلان مذهب المستدل صريحا كقول الشافعي مستدلا لا بيع الفضولي باطل لانه بيع مال لا ولاية له عليه اصالة ولا نيابة كشرا ايه فيقال تصرف في مال الغير بغير اذنه فيلغو الاضافة ويصح البيع كالشرا بغير الاذن فانه يصح ويقع عن نفسه ويلغو التسمية الضرب الثاني وهو الذي لا يدل على بطلان مذهب المستدل صريحا مثل قول الحنفي مستدلا لا اعتكاف لبث في محل مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة فالقالب قد اثبت مذهب نفسه وهو عدم اشتراط الصوم فيه ودل على بطلان مذهب المستدل التزاما لان الصوم لازم عند الحنفي للاعتكاف واذا ثبت عدم اشتراط الصوم فيه انتفى اللازم وانتفاوه يدل على انتفا الملزوم والثاني من قسمي القلب وهو الذي

لابطال مذهب الخصم ايضا ضربان الاول ما يدل عليه صريحا مثل قول الحنفي مستدلا الراس عضو من اعضا الوضو فلا يكتفي فيه المسح باقل ما ينطلق عليه اسم المسح كالوجه فيقول فلا يقدر اذا بالربع كالوجه والثاني وهو الذي يدل على ابطال مذهبه لزاما قوله بيع الغايب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الروية اذا كالنكاح فان خيار الروية لازم للبيع عنده وانتفا اللازم دليل على انتفا الملزوم ويلتحق بهذا القسم الاخير نوع اخر من القلب يسمى قلب المساواة عند الجمهور خلافا للقاضي ومن امثلته قول الحنفي مستدلا في الوضو او الغسل طهارة بالماء هذه طاهرة فلا يشترط فيه النية كالنجاسة فان طهارتها لا يتوقف على النية عند غسلها بمايع فيقول الشافعي فيستوي جامدها وذايبها كالنجاسة فان الجامد والمايع فيها سوا فلا يحتاج التيمم الى النية لان المطهر الجامد كالمايع فيلزم منه بطلان مذهب الخصم ووجه المساواة ظاهر من المثال بلا ريب **قال ومنها القول بالموجب**

اقول ومن القوادح القول بالموجب وحاصله تسليم مدلول الدليل مع بقا النزاع ولعمومه على عدم اختصاصه بالقياس بل يجري في ساير الادلة كما في الاية الكريمة التي قدمها على تعريفه ولذلك قدمها ويقع القول بالموجب على وجوه ثلاثة الاول ان يستدل المعلل بما يتوهم انتاج مطلوبه او ملازمه ولم يكن كذلك كقول الشافعي القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالاحراق فيقول الخصم اقول بذلك ولا يلزم منه مطلوبك اذ عدم المنافاة لا يستلزم الاقتضا ولا لازمه الوجه الثاني ان يستدل على ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم ومبنى دليله كقول الشافعي في المثال المذكور التفاوت في الوسيلة لا يوجب التفاوت فيما يتوسل اليه من قتل وقطع وغيرهما فيجب القصاص في المثقل فيقول الخصم سلمنا ذلك ولكن لا يلزم منه وجوب القصاص لان ابطال مانع لا يستلزم ابطال جميع الموانع ووجود الشرايط والمقتضي في ثبوت الحكم موقوف على جميع ذلك والمختار ان المعترض مصدق فيما ذكره من ان الذي ابطله المستدل ليس ماخذا اخر واعلم ان اكثر ما يقع القول بالموجب من هذا القبيل لانه كثيرا ما يقع الاشتباه في ماخذ الاحكام لخفايها بخلاف الاول لانه يقل فيه ذلك لان الغالب ان المستدل يحرر البحث بحيث لا يبقى كلامه غير مطلوبه الوجه الثالث من وجوه القول بالموجب ان يسكت المستدل عن صغرى مقدمتي دليله والحال انها غير مشهورة كقول الشافعي في افتقار الوضو الى النية ما ثبت قربة فشرطه النية فيقول المعترض سلمنا ذلك ومن اين لك ان الوضو قربة فلو صرح المستدل بالصغرى او كانت مشهورة لم يات القول بالموجب بل يكون الاعتراض حينيذ بمنع الصغرى ثم بعد الاعتراض بالقول بالموجب على المستدل ان يبين ان الذي اثبته هو مدعاه او مستلزم له في الصورة الاولى او يبين ان الصغرى حقه في الثالثة او ان الذي ابطله ماخذ الخصم في الثانية فان قام بما ذكرنا تم له ما اراد وانهزم الخصم والا فقد انقطع **قال ومنها القدح في المناسبة اقول** من القوادح القدح في المناسبة وهو على اربعة اقسام الاول القدح في نفس المناسبة بابدا مفسدة راجحة او مساوية لما مر من

ان المختار الخرام المناسبة بالمفسدة الراجحة والمساوية ودفع هذا يكون بالمصلحة الراجحة اي
بان يبين ان للمصلحة راجحة اما اجمالا بان يقول المستدل لولا المصلحة المذكورة لكان الحكم تعبديا
وقد ابطلناه بان الاحكام مشتملة على الحكم والمصالح تفضلا واما تفصيلا بان يقول في المسئلة المخصوصة
ما ذكرته من المصلحة ضرورية وما ذكرته انت امر حاجي او الذي ذكرته قطعي وذاك ظني الى غير ذلك
من وجوه الترجيح مثاله اذا قال المستدل التخلي للعبادة افضل لما فيه من تزكية النفس فيقال الا انه
اذ يفوت معه اضعاف تلك المصلحة من ايجاد الولد وكسر الشهوة وكف النظر عن المحرمات فيقول
هذه وان كانت واحدة صورة لكن هي ارجح من تلك المصلحة كلها لانها لحفظ الدين وتلك لحفظ النفس
الوجه الثاني القدح في افضا الحكم الى المصلحة وفي عبارته تسامح لان الافضا من شروط الوصف
المناسب ولذلك كان هذا الاعتراض راجعا الى القدح في المناسبة مثاله قول المستدل حرمة
المحارم الزوجة بالمصاهرة على التأبيد للحاجة الى ارتفاع الحجاب والتحريم يؤبد المفضي الى دفع الفجور
لانقطاع الطمع الباعث على النظر والهمة فيقال التحريم على الوجه المذكور اكثر افضا الى الفجور لان
النفوس مجبولة على الشغف بما منعت منه والجواب ان بالدوام والتأبيد يصير المحارم كالامهات
فلا يميل الطبع السليم اليهن الوجه الثالث القدح في انضباط الوصف الذي يشتمل على مراتب متفاوتة
كالحرج والمشقة فانهما يختلفان بحسب الاشخاص والازمان فلا يمكن تعيين القدر المقصود
والجواب انه ان ضبط عرفا فذاك والا يناط الحكم بالمظنة كالسفر في المشقة الرابع ان
يكون غير ظاهر كالرضى في العقود والعمد في القتل وساير الافعال والجواب ضبطه بصفة
ظاهرة كالرضى صيغ العقود وساير الافعال بما يدل على القصد كاستعمال الجارح في المقتل في
القتل قال ومنها الفرق اقول من القوادح الفرق بين الاصل والفرع بابدا خصوصية في الاصل صل
يكون شرطا في الوصف المستدل على عليته ولا يوجد في الفرع وهذا معنى المعارضة في الاصل
او بابدا خصوصية في الفرع يكون مانعا قال الامدي المعارضة في الفرع يكون بما يقتضي
نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او بوجود مانع الحكم او بفوات شرطه ولا بد من بيان
تحققه وطريق كونه مانعا او شرطا على طريق اثبات المستدل عليه الوصف المعلل به واما
وجه كون الفرق معارضة في الاصل والفرع هو ان ابدا الخصوصية في الاصل لما كان معارضة
فيه وضم الى ذلك بيان انتفايها في الفرع كان معارضة في الفرع ايضا او يقال ابدا المانع في الفرع
معارضة فيه وبيان انتفايه في الاصل دال على ان العلة ذلك الوصف مع انتفا هذا المانع لا الوصف
الذي ادعاه وحده ولا شك انه معارضة في الاصل قال والصحيح انه قادح سوا قلنا انه معارضة
في الاصل او في الفرع او فيهما اذ على جميع التقادير لا يتم القياس وقيل لا يقدح لانه استقل بالمناسبة
فهي علة اخرى ولا تنافي بين العلل والاكثر يعتد به وضعفه لائح قال بعض الشارحين الحق ان الفرق
ان كان معارضة في الفرع فهو قادح قطعا وان كان في الاصل انبنى على التعليل بعلتين فمن منعه
راه قادحا والالزم تعدد العلل او من جوزه ولم يره قادحا لجواز تعدد العلل قلت هذا الكلام
دليل على انه لم يدر معنى القلب لانا قدمنا ان القلب ابدا خصوصية في الاصل هي شرط العلية

واما

واما ان تلك الخصوصية علة مستقلة فلا قايل به راسا واعلم انك اذا عرفت وجه قدح القلب
في القياس عرفت ان ذلك قادح سوا جعل سوالا واحدا او سوالين قال وانه يمتنع ...
تعدد الاصول اقول القايلون بكون الفرق قادحا اختلفوا في جواز تعدد الاصل الذي
يقاس عليه الفرع والصحيح عدم جوازه لان الاصل الواحد كاف في المقصود والتعدد
يوجب الانتشار ولو جوزنا تعدد الاصل لتعدد العلل وقيل يجوز لانه اقوى لافادة الظن
ثم المجيزون افترقوا فقال بعضهم اذا فرق المعترض بين اصل واحد وبين ذلك
الفرع يكفيه في القدح ولا يجب التعرض لساير الاصول وقيل يجب التعرض للكل لان
المجموع في الحقيقة هو الاصل الملحق به لا كل واحد والحق التفصيل وهو ان ينظر في غرض
المستدل فان كان قصده جعل تلك الاصول بمنزلة الواحد بان لم يعتبر جامعا بين
كل اصل وذلك الفرع بل بين المجموع وبينه فلا يجب القدح في كل واحد لان المجموع يبطل
بابطال جزء منه وان جعل كل واحد اصلا مما زالجامع فلا يجدي القدح الا في كل واحد واحد
واذا علم ذلك فجواب المستدل تابع لذلك وان كان المجموع اصلا واحدا فلا بد من تصحيح كل
جزء منه والا يكفيه تصحيح واحد قال ومنها فساد الوضع اقول من القوادح فساد د
الوضع وهو عبارة عن كون القياس على وضع اي هيئة غير صالحة لترتب الحكم عليه
كما اذا كان المطلوب الاثبات والقياس يقتضي النفي او بالعكس او يكون فيه خلل بحيث
لا يترتب عليه لا المطلوب ولا نقيضه كما اذا كان الوصف طرديا غير مؤثر مثاله اذا
قال الحنفي القتل عمدا جناية عظيمة لا يجب فيها الكفارة كما في ساير الكباير فيقال
كونه جناية عظيمة تلايم الكفارة لا التخفيف بعدمها وكما اذا قال الزكاة على التراخي لانها
وجبت للارتفاق ودفع حاجة الفقير كالدية على العاقلة فيقال كونها لدفع الحاجة مناسب
عدم التراخي ومن فساد الوضع كون الجامع في قياس المستدل قد ثبت اعتباره بنص واجماع
في نقيض ذلك الحكم والوصف الواحد لا يثبت به النقيضان والا لم يكن مؤثرا في ثبوت كل منهما
بدل على الاخر مثاله قول الشافعي مسح التيمم مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجا فيقال
المسح لا يناسب التكرار لانه ثبت اعتباره في كراهة التكرار في المسح على الخف وجواب
المستدل في القسمين بتقرير كون الدليل صالحا لترتيب الحكم عليه بان يكون للوصف جهتان ك
ينظر المستدل فيه من احدى الجهتين هذا في الاول واما في الثاني فبان يمنع كون علته
تقتضي نقيض ما علق عليها او يسلم ذلك ولكن يبين وجود مانع في الاصل مثال الاول الارتفاق
ودفع الحاجة في الزكوة فانهما جهتان مختلفتان ومثال الثاني ان يقول المانع من التكرار في
الخف خوف فساده واعلم ان القسم الاخير من فساد الوضع يشبه النقض من حيث تخلف الحكم
عن الوصف المدعى عليته الا ان فيه الوصف يثبت نقيض الحكم وفي النقض لا يتعرض لذلك اي لاثباته
به وان كان الوصف موجودا ويشبه القلب من حيث انه اثبات نقيض الحكم بعلة المستدل الا
انه يفارقه من حيث ان في القلب اثبات النقيض باصل المستدل وهنا باصل اخر ويشبه

الدوح في المناسبة من حيث انه بنى منا سبته للحكم لمناسبته لنقيضه الا انه لا يقصد هنا بيان
عدم مناسبة الوصف للحكم بل بيان منا سبة نقيض الحكم عليه في اصل اخر قال ومنها فساد الاعتبار
اقول من الاسئلة فساد الاعتبار وهو عدم صحة الاحتجاج بالقياس لمعارضة النص او الاجماع
على خلافه وقد تقدم ان القياس في مقابلة النص والاجماع باطل قال المصنف وفساد الاعتبار
اعم من فساد الوضع لصدقه حيث يكون القياس على الهيئة الصالحة لترتيب الحكم عليه وهذا سهو
بل هذا اباين لفساد الوضع لان القياس هناك ليس بصحيح في نفسه اما لكونه ليس على الهيئة
الصالحة او لكونه مستلزما نقيض الحكم وهنا القياس صحيح غايته انه معارض باقوى منه حتى لو
عورض ذلك النص بنوع القياس سالما عندها وللمعترض تقديم فساد الاعتبار على ساير الاعتراضات
وتاخيره عنها وعندي انه يجب تقديمه لانه اقوى لدلالته على بطلان القياس بخلاف غيره فانه
اما مطالبة لتصحيح الدليل او معارضة لمدلوله واذا علم حقيقته فالجواب عنه بوجوه منها الطعن
في المسند ان كان قابلا له كالارسال والانقطاع وتكذيب الاصل للفرع فيه وكون الراوي غير عدل
ومنها منع ظهوره فيما قصده المعترض كمنع عموم ما استدل به او مفهومه او الاجمال فيه ومنها
دعوى التاويل اي هو محمول على غير ظاهره بدليل يرجحه على ظاهره او بالقول بالموجب بان يقول
ولين سلمنا ما تقوله لكن مدلوله لا ينافي حكم القياس او يعارضه بنص اخر فيسلم انه القياس لا يقال
للمعترض ان يعارض نص المستدل بنصين فلا يتم له ما رامه لانا نقول النص الواحد
يعارض النصوص كشهادة الاثنين مع الاربعة لا يقال فعلى هذا يلزم ان يعارض نص المعارض نص
المستدل وقياسه لانا نقول اجماع الصحابة قائم على خلافه لانهم كانوا عند تعارض
النصوص يرجعون الى القياس وهذا معنى قول بعض الافاضل المناظرين لو النا ظر والحاصل ان
الترجيح انما يكون عند اختلاف جنس الحجة وله وجوه اخر من الترجيح لا يخفى على من اتقن المباحث
السالفة واللاحقة قال ومنها منع علية الوصف اقول من الاعتراضات منع علية
الوصف المدعى كونه علة قال ابن الحاجب هذا من اعظم الاسئلة المتوجهة على القياس ووجه
ذلك ان العلية قل ما يكون قطعية فيظهر وجه السؤال ولكثرة مسالك العلة وتعدد طرق
الانفصال عنها وعلى كل واحد يتوجه ابحاث بكثرة القيل والقال وقد اختلف في قبوله والاصح
قبوله والا لكان كل وصف طردي صالحا للعلية فيودي الى التلاعب فيبطل القياس لا الحاق
فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف بغير ذلك قلنا لا نسلم ذلك مطلقا بل الجامع علم او ظن عليته
اتفاقا ولم يوجد جامع كذلك فيلزم الطرق الدالة على عدم كون الوصف علة من كونه طرديا او بابداء وصف
اخر وغيرهما معلوم عند اهل الجدل فلو وجد المعترض شيئا من ذلك لابداه وحيث عجز فلا وجه
لمطالبة المستدل باقامة الدليل على علية الوصف الجواب يستلزم قولكم هذا ان كل
صورة عجز المعترض عن ابطالها تكون صحيحة بلا برهان وليس كذلك حتى اثبات حدوث العالم
وقدم الصانع اللذين هما من اشكل المسائل لا يصح دليلها لمجرد عجز المعترض عن ابطاله بل لا بد
من صحة الترتيب في الدليل ووجه دلالته واذا ثبت ان المطالبة صحيحة فلا بد من اثبات

العلة

العلة باحد مسالكها قال ومنع وصف العلة اقول من المنع مطلقا منع كون الوصف الذي
يدعيه المستدل قيدا للعلة كذلك بل الحاقه من الاعتبار ومثاله قول الشافعي في افساد الصوم بالجماع
يجب الكفارة لانها شرعت للزجر عن الجماع المحذور في الصوم كالحد فانه شرع للزجر عن الجماع زنا
فيقال لا نسلم قيد الجماع بل انما شرعت لمطلق الجناية على الصوم لحصول تلك الجناية بانواع الافطار
عمدا والجواب عن هذا ببيان خصوصية الجماع واعتبارها بان يقول رتب الشارع في قضية
الاعرابي الكفارة على الجماع وترتيب الحكم على الوصف دال على عليته قال المصنف وكان المعترض
ينقح المناط الا انه تقدم ان حذف المناط حذف الخصوصية عن الاعتبار اجتهادا ونوط الحكم بالاعم
والمستدل يحقق المناط اي يبين خصوصية الوصف واعتبارها وانما ذكر لفظة كان لان تنقيح المنا
ط ليس وظيفة المعترض لانه من مسالك العلة فهو وظيفة المستدل ولان تحقيق المناط ليس اثبات
الخصوصية بل تقرير العلة وتحقيقها في صورة النزاع ككون النباش سارقا قال ومنع حكم
الاصل اقول من المنوع المتوجهة منع حكم الاصل وكان الاولى تقديمه على حكم العلة كما لا يخفى وفي
كونه بمجرده قطعا للمستدل خلاف المختار عند الجمهور ومنهم المصنف لا يكون قطعا وقيل يقطع له
وقيل ان كان ظاهرا بحيث يعرفه اكثر الفقهاء وان كان خفيا فلا واختاره الاستاد وقال الغزالي
هذا ليس امرا شرعيا ولا عقليا فالرجوع الى عرف بلد المناظرة ان عدوه قطعا كان قطعا والا فلا
واختلف النقل عن الشيخ ابي اسحق الشيرازي ابن الحاجب والمختار عند المصنف ان هذا المنع لا
يسمع من المعترض لان المستدل يقول انا قد بنيت على اصل صحيح عندي وهذا كلام بعيد والحق
على ما في الملخص انه يسمع هذا الملخص تفصيل المذاهب لنا على مختار المصنف انه يسمع ولا ينقطع
المستدل اما انه يسمع فلان انتفاء حكم الاصل قادح في الاسناد لا محالة واستنباط الحكم وليس دعوى
المستدل صحته مثبتا لصحته ولو وجد الخصم الاعتراف بدعواه بلا دليل واما كونه ليس قطعا فلان غاية
ذلك الاعتراض انه منع مقدمة من مقدمات القياس كمنع العلية والنقض والقلب وغيرها فاي
فرق بين مقدمة ومقدمة قالوا الانتقال من اثبات حكم الفرع الى اثبات حكم الاصل والانتقال اشد
عيوب المناظرة قلنا حيث لا يكون بينهما ملازمة كمن تكلم في نجاسة الكلب ثم انتقل الى مسئلة الفرس
او الخنزير فانه قادح واما اذا شرع في مسئلة تتعلق بالكلب ثم انتقل الى اصالة وصفا فانه لا يعد قادحا
وعلى هذا الذي قلنا من انه يسمع فلا ينقطع فعليه اقامة الدليل على وجود الحكم في الاصل والا يكون
منقطعا وعلى اقامته الدليل المختار ان المعترض لا يكون منقطعا بل له ان يعود باعتراض اخر واخر تقدير
الى ان ينقطع او يغلب واستدل المصنف على هذا بانه ربما اعترض بسبع اعتراضات ولاء بان
يقال لا نسلم حكم الاصل في قياسك فلا يصح ولين سلمنا ان حكم الاصل ما ذكرت لكن لا نسلم
كونه مما يقاس عليه سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه معلل بل تعبدي سلمناه لكن لا نسلم انه معلل بالوصف
المشترك بين الاصل وذلك الفرع سلمنا كونه علة لكن وجوده علة في الاصل ممنوع سلمنا ذلك لكن
غير متعد بل قاصر سلمناه ليس موجودا في الفرع هذه سبع اعتراضات ثلثة منها وهي الاولى
متعلقة بالاصل وثلاث تليها متعلقة بالعلة والاعتراض الاخير بالفرع وللجواب

عينا طريقان اما ان يدفع الاخير وحده فانه كاف فعليها على الترتيب المذكور واحدا بعد واحد ويتفرع
على هذا جواز ايراد المعارضات سوا كانت من جنس واحد كان يقول المعترض دليلك منقوض
بكذا او بكذا او جنسين كان يقول منقوض بكذا ومعارض بكذا وعلى تقدير الاختلاف اما مترتبة
بان يقتضي اللاحق تسليم السابق كالمعارضة مع منع وجود الوصف في الاصل فان المعارضة مترتبة
كالنقض والقلب مع منع التاثير بناء على جواز التعليل الاول اتفاق اهل النظر وفي اصلها
مع عدم الترتيب الجمهور على الجواز ومع الترتيب على عدم الجواز واشار المصنف الى ان المختار
جوازه ورد ما توهموه مانعا بان تسليمه تقديري اي ما قلتم لا يجوز لان التسليم اعتراف ببطلانه
فلا وجه لعده اعتراضا وتقديمه ليس كذلك بل ذلك يقدح لو كان اعترافا حقيقة واما على وجه
التنزل فلا **قال ومنها اختلاف الضابط اقول** من الاسئلة دعوى اختلاف الضابط في
الاصل والفرع وانما كان قادحا لان تساوي الفرع والاصل في العلة شرط كما تقدم مثاله قياس
شهادة الزور في القتل على الاكراه في القصاص فيقال المعنى الموجود في الاكراه ليس موجودا في
شهادة الزور واذا اختلف الضابط لم يلزم من اعتباره في الاصل اعتباره في الفرع فللشارع
اعتبار احدهما دون الاخر والجواب عن هذا بوجهين احدهما الضابط هو القدر المشترك
كالتسبب في المسئلة المذكورة فانها موجودة فيهما من غير تفاوت وثانيهما ان افضا
في الفرع الى المقصود مثل افضائه في الاصل او ازيد ولا يحصل الجواب بالغاء التفاوت بان يقال
في المثال المذكور التفاوت ملغى في القصاص لمصلحة حفظ النفس بدليل انه يقتل الجاهل بالعالم ويقتل
العزيز بين قطع الانملة المنهي للكوع وحز الرقبة وانما لم يكن مثله جوابا لان الغاء مانع واحد لا يوجب
الغاء جميع الموانع الا ترى انه لم يلغ التفاوت بالحرية **قال والاعتراضات راجعة الى المنع**
اقول المشهور ان الاعتراض اما منع او معارضة وذلك لان غرض المستدل اثبات مدعاه وذلك
موقوف على صحة مقدمات دليله وعلى عدم دليل اخر معارض لدليله كما ان من اراد اثبات
حق على غيره لا بد له من بينة عادلة وان لا يكون معارضة باخرى مثلها قال المصنف بل الاعتراضات
كلها راجعة الى المنع لان المعارضة منع للعلة عن الجريان وهذا الذي قاله ليس معنى المعارضة بل لازم
معناها لان المعارضة كما هو المسطور في كتب الخلاف عبارة عن اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه
الخصم ويلزم منه منع جريان العلة والامر في هذا سهل قوله ومقدمها بكسر الدال بعد الاستفسار
لان طليعة المنع ليس داخلا فيها وهذا ما قاله بعض المتاخرين انه ليس سؤالا والصواب انه لا يطلب
فهم المراد فهو اول المقامات وهو وان كان واحدا لكن بعد التامل لا سؤال اعم منه يرد على تقرير المدعي
وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الادلة لكن شرطه ان لا يكون تعنتا مفوتا للمقصود والمناظرة اذ كل لفظ
يفسر به لا بد وان يفسره بلفظ اخر وهلم جرا ولذلك قال القاضي ابو بكر لا يحسن الاستفهام
الا لذي الابهام ولذلك قيده المصنف بقوله حيث غرابة او اجمال واذا ثبت انه سؤال
معقول فعلى المستدل البيان ام على المعترض قيل على المستدل لانه المحتاج الى الاثبات
الذي لا يتم بدونه والحق انه على المعترض اذ يكفي المستدل لانه المحتاج الى الاثبات ان يقول

الغرابة والاجمال خلاف الاصل لان وضع الالفاظ للبيان واذا قلنا بناء على الصحيح ان على المعترض
البيان فاذا بين ان اللفظ يطلق على المعنيين لا يكلف الزيادة على ذلك من اثبات التساوي في
الاجمال وان كان الاجمال لا يحصل الا به لانه لو كلف ذلك لطال الكلام بينهما وسقط مقصود
المناظرة فاغتفر ذلك في حقه مثال ذلك اذا قال المكره مختار فيجب عليه القصاص فيقال ما معنى
المختار فانه يقال للراغب في الشيء وللقادر عليه او يقول بان يذكر بطلانه فيقال ما معنى
بان لانه يكون تارة بمعنى ظهر وتارة بمعنى انفصل ومثال الغرابة ما اذا قيل الايل حيوان
لم يروض لا يؤكل فريسته كالسيد فيقال ما معنى الايل وما معنى السيد وجواب الاستفسار
ببيان ظهوره فيما قصده اما بالنقل عن اهل اللغة او في العرف العام كذا او الخاص وبقرائن
الاجمال او تفسيره بما يحتمل لغة قيل وبما لا يحتمل والصواب خلافه لانه يصير من جنس اللعب
فيخرج المناظرة عن وصفها من طلب اظهار الحق وهنا طريق اخر ربما استعمله بعض اهل الجدل
بان يقول لعدم بيان المعترض الاصل عدم الاجمال او انه ظاهر فيما وجدت لكونه غير ظاهر
في غيره والحق ان هذا ليس جوابا لان المعترض بذل مجهوده في بيان الاجمال فلو كان هذا
القدر جوابا لم يكن للمناظرة فائدة والمصنف نقل الخلاف مجردا عن الاختيار **قال ومنها التقسيم**
اقول من الاعتراضات التقسيم وهو كون اللفظ المورد في الدليل مترددا بين امرين او اكثر
فيمنع الذي يتوهم كونه محصل المقصود ويسكت عن الاخر لانه لا يضره او يتعرض لعدم صلاحية
ذلك للعلية قيل لا يقبل هذا السؤال لان منع احد محتملي كلام المستدل لا يمنع مطلوبه
اذ ربما لا يكون هذا المحتمل مراده والمختار قبوله اذ بابطال ذلك يتعين الباقي وربما لا يمكن
اتمام الدليل به فله مدخل في هدم الدليل ولكن لقبوله شرط وهو ان يكون منعا لما يلزم المستدل
بيانه مثاله ما اذا قال في الصحيح الحاضر اذا فقد الماء وجد سبب التيمم وهو تعذر الماء فيجب التيمم
فيقال ما المراد بتعذر الماء مطلقا بسبب امر في السفر او المرض الاول ممنوع والثاني لا يجديك
نفعا والجواب عن هذا السؤال بامور الاول ان يبين ان اللفظ دال على المعنى الذي اراده
اما لغة بالنقل عنهم او وجد الاستعمال والاصل فيه الحقيقة او عرفا اي عرفا كان او علم بالقرائن
عقلية او لفظية هذا كلام المصنف على ما ذهب اليه الشارحون وعندي ان هذا الكلام
سهو محض لان التقسيم نوع من المنع وارد على علية ما ادعاه علة كما في الاصل غايته ان هذا
المنع يشتمل على الترديد فيكون اخص من مطلق المنع فالجواب انما يكون باثبات عليته
باحد مسالك العلية والذي ذكره المصنف هنا هو ما ذكره في جواب الاستفسار وان
كنت في ريب فتامل في المثال المذكور او في قوله الملتجي الى الحرم وجد منه سبب استيفاء
القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب استيفاؤه فيقال يسوغ مع المانع او بدونه
الاول ممنوع والثاني مسلم ولكن لم قلت ان الحرم ليس مما نع ثم انظر في اجوبة المصنف كيف
يستقيم **قال ثم المنع اقول** لما فرغ من الاعتراضات الواردة على القياس شرع
يبين اصطلاحات اهل الجدل قال اذا شرع المعلل في نقل المذاهب ما دام ناقلا لا يتوجه

اليه المنع فاذا اختار قولا او مذهبا توجه اليه المنع وهذا على وجهين اما قبل تمام الدليل او بعده
الاول اي المنع قبل تمام الدليل مناقضة وهي منع مقدمة بعينها سواء كان مع السند او بدونه
فاذا منع مقدمة فعلى المستدل اثباتها فان اقام المعترض دليلا على انتفاء تلك المقدمة فالحق
انه لا يسمع منه لانه تنصب المستدل فلو مكن منه يقع الخبط في البحث وما قيل من انه يسمع منه
بعد اقامة المستدل الدليل على تلك المقدمة سهو لانه اما ان يسلم دليله فيلزمه ما رامه
او يمنع مقدمة من مقدمات هذا الدليل فعلى المستدل اثباتها وهكذا والثاني وهو المنع
بعد تمام الدليل اما منع للدليل بتخلف الحكم في صورة وهو النقض الاجمالي او مع تسليم الدليل بان يقول
وان دل دليلك على ما ذكرت ولكن عندي ما ينفيه وهذا يسمى معارضة وحينئذ يكون المعترض
مستدلا ثم وظيفة المستدل الدفع لما اورد عليه من المنوع الى ان ينقطع المعترض بانتهاء الامر
الى ضروري لا يمكن انكاره او يقيني يكون مشهورا لا يمكن الخلاف فيه او يقف على منع ويعجز المستدل
عن ابطاله فينقطع **قال خاتمة القياس من الدين اقول** القياس احد الادلة المتفق عليها
فكونه من الدين ومما نتعبد به لا ينبغي ان يخالف فيه وما يقال ان الدين ما كان مستمرا والقياس
ليس مستمرا يعني انه لا يحتاج اليه او انه قد ينعدم بانعدام المجتهدين فيرد على كلا الوجهين السنة
وهو جزء من اجزاء الفقه خلافا لامام الحرمين هذا نقل المصنف والذي في البرهان في اول باب
القياس خلاف هذا فانه قال الاصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس فهو اذن احق الاصول
باعتناء الطالب ولا شك انه يريد به اصل الفقه اذ هو ليس من اصول الدين صبغة اجماعا
وحكم المقيس دين الله بناء على ان القياس اصل ودليل شرعي في مسايل دينية ولا يصح بانه قول
الله ولا رسوله لاحتمال الخطا على المجتهد وهو فرض كفاية مع كثرة المجتهدين واذا انفرد واحد فيصير
عليه فرض عين وينقسم باعتبار القوة والضعف الى جلي وخفي فالجلي منه ما قطع بنفي الفارق
فيه او كان احتمال الفارق فيه ضعيفا والخفي هو ما كان احتمال الفارق فيه قويا كقياس
القتل بالمثقل على المحدد وقيل الجلي ما ذكر اولا والخفي قياس الشبه والواضح ما بينهما وقيل الجلي
قياس الاولى بالحكم مثل قياس الضرب على التافيف في الحرمة والواضح المساوي كقياس احراق
مال اليتيم على اكله في التحريم والخفي ما كان دونه كقياس التفاح على البر في الربا بجامع الطعم كما تقدم تحقيقه
سابقا وقياس العلة ما صرح فيه بالعلة مثل حرمت النبيذ كالخمر للاسكار وقياس الدلالة
ما يكون الجامع لازم من لوازم العلة كما اذا قيل القتل بالمثقل يا ثم فاعله فيجب فيه القصاص
كالقتل بالمحدد فالاثم ليس علة بل اثر من اثارها او يكون حكما من احكامها كما يقال تقطع
الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب الدية عليهم حيث كان عمدا ووجوب الدية
حكم العلة التي هي القطع في الصورة الاولى والقتل في الثانية وهو في الحقيقة استدلال باحد
موجبي الجناية من القصاص والدية الفارق بينهما العمد على الاخر والثاني عبارة المصنف دالة
على تفاوت مراتب القياس في الثلاثة المذكورة فالاول اولى من الثاني والثاني اولى من
الثالث واذا جمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق فهو القياس في معنى الاصل كقياس البول

في الانا

في الانا وصبه في الماء على البول فيه بجامع انه لا فارق بينهما في مقصود المنع الثابت بقوله
صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الماء الراكد **قال الكتاب الخامس في الاستدلال
وهو دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس اقول** لما فرغ من الادلة المتفق عليها
شرع في المختلف فيها وهو الاستدلال ويطلق لغة على طلب الدليل واصطلاحا على اقامة
الدليل اي دليل كان من نص او اجماع او غيرهما وعلى اخص منه وهو اقامة الدليل حال
كونه ليس نصا ولا اجماعا ولا قياسا وهذا مقصود الكتاب وتتقدم معرفته هذه الثلاثة
في الابواب السابقة صح تعريف الاستدلال بما قال الامدي ومما سماه بعضهم الاستدلال
وجعله بابا خاصا مسايل خاصة اصله يرجع الى التمسك بمعقول النص والاجماع وكذا شرع من
قبلنا وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعه الى الاربعة والا فلا دخل للراي في اثبات
الاحكام الشرعية وانما افردوه بابا لكونه جاريا في تلك الابواب كلها كما يقال هذا
حكم دل عليه القياس وكل ما دل عليه القياس فهو حكم شرعي فهذا حكم شرعي وكما اذا
قيل ما ذكرته معارض بالاجماع وكل معارض بالاجماع باطل فما ذكرته باطل ونص على هذا قال
المصنف تفريعا على التعريف المذكور يدخل فيه القياس الاقتراني كما ذكرنا وهو قياس مؤلف
من قضيتين متى سلمتا لزم عنهما لذاتهما قول اخر اي قضية اخرى يكون نتيجة لهما كما في
المثالين المذكورين والاستثنائي يكون في الشرطيات في المتصلات كما يقال ان كان هذا
انسانا فهو حيوان لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان او انه انسان ينتج انه حيوان
فاستثناء عين الاول ينتج عين التالي واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم وعين
التالي لا ينتج عين الاول لاحتمال كونه عاما ولا يلزم من اثبات العام اثبات الخاص
كما في المثال المذكور فان الحيوان لا يستلزم وجود الانسان وكذا نقيض الانسان لا يستلزم
نقيض الحيوان لوجوده في الفرس وفي المنفصلات العدد اما زوج او فرد لكنه زوج
ينتج انه ليس بفرد او فرد ينتج انه ليس بزوج ومثاله في الشرعيات الضب اما
حرام او حلال لكنه حلال لانه اكل على مائدته صلى الله عليه وسلم فليس بحرام او مثال
اخر صيد المحرم اما حرام او حلال لكنه حرام لانه نهي عنه فليس بحلال ولهذا نظاير
كثيرة ليست معقودة تركناها خوف الاطالة وقياس العكس ما يستدل به على نقيض
المطلوب ثم يبطل فيصح المطلوب كقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا فانه استدل على حقية القران بابطال نقيضه وهو وجدان الخلاف
فيه **قال وقولنا الدليل يقتضي ان لا يكون كذا اقول** اراد بعد
تعريف الاستدلال ايراد انواع منه فبدا بالدليل الملقب بالنافي عندهم كما يقول الشافعي
نكاح المراة اذلال وارفاق لها والانسانية تاباه في ذلك اظهار الشرف الانساني الا انا
خالفنا ذلك فيما اذا صدر عن الولي لكمال عقله ودقة نظره وهذا مفقود في المراة فوجب
ابقاء الدليل على مقتضاه ومنه انتفاء الحكم لانتفاء مدركه تقريره ان الحكم الشرعي لا يمكن ثبوته

من غير دليل اذ لو ثبت لزم المحال وهو وقوع تكليف ما لا يطاق لان ذلك الحكم لا بد وان يكون
متعلقا بافعال المكلفين كما تقدم في اول الكتاب وقد فرض انه لا دليل له يعرفه ولا سمع
للمكلف الا ما لا يمكن يتعلق قدرة العبد به عادة ولو كان له دليل لكان اما النص او الاجماع
او القياس وقد سبرنا فلم نجد من ذلك شيا او لا يتعرض للسبر بل نقول شي من النص
والاجماع والقياس غير موجود اذ الاصل العدم والاصل بقا ما كان على ما كان وهذا النفي
حكم شرعي لانه مستفاد من دليل شرعي وهو انتفا مثبت الحكم الذي علم من الدين وحيث
لا دليل لا حكم لما قدمناه من لزوم المحال والاعتراض بان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
ليس بشي لان كلامنا في انه لا حكم اصلا لله كما ورا الاحكام الخمسة فانا قاطعون بان لا حكم
سواها وكذا لو لم وجدان المقتضي اي السبب فيوجد المسبب ووجد المانع فينتفي الحكم
او فقد الشرط فلا يوجد الحكم فانهم كثيرا ما يقولون مثله قيل ليس بدليل بل دعوى دليل
لانه بمثابة قوله وجد الدليل فوجد الحكم وهذا الكلام ليس بدليل على وجود الحكم اتفاقا
وانما الدليل ما يستلزم الحكم وهو السبب الخاص او وجود المانع الخاص او عدم الشرط الخاص
وقيل بل هو دليل وهو مختار المصنف اذ لا معنى للدليل الا ما يلزم من العلم به العلم بشي
اخر وهو كذلك واذ بنينا على هذا فقيل استدلال مطلقا لانه ليس بنص ولا اجماع
ولا قياس فالحد منطبق عليه وقيل استدلال ان ثبت وجود السبب او المانع او فقد
الشرط بغير الثلاثة والا فهو من قبيل ما ثبت به ان نصا او اجماعا او قياسا وهذا
مختار المحققين لانك تقول هذا الحكم وجد سببه فهو موجود وكبرى القياس وهي قولنا
كلما وجد سببه فهو موجود قطعية لا يخالف فيها احد فالمحتاج الى البيان صغرى القياس
وهي قولنا هذا الحكم وجد سببه فمثبت الصغرى هو مثبت الحكم فان كان ذلك المثبت
غير النص والاجماع والقياس فالحكم مثبت بالاستدلال وان كان باحد الثلاثة فالحكم
مثبت به فان قلت اذا كان المحتاج الى البيان هي الصغرى وقد اثبت الحكم فيها باحد
الثلاثة فما فايدة ضمها الى الكبرى واستخراج النتيجة قلت فايدة ذلك العلم بالحكم
من وجهين من حيث الخصوص في الصغرى والعموم في الكبرى لان ذلك الحكم المثبت في
الصغرى اذا علم اندراجه في قاعدة لم يخالف فيها احد وتطابقت الارا على قبولها كانت
النفس الى قبولها اميل قال الاستقرا الاول من الادلة الاستقرا وهو الاستدلال بثبوت
الحكم في الجزئي على ثبوته في الكلي وهو على قسمين اما تام وهو الذي تتبع جميع جزئياته
كقولك كل جسم مولف لان هذا الجسم مولف وذاك ايضا الى اخر الاجسام او ناقص
اذا كان اكثريا كقولك كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فان الانسان هكذا والفرس
والجمل بخلاف التمساح فانه يحرك الفك الاعلى فالاول قطعي والثاني ظني وتسمية الفقها
الحاق الفرد بالاعم الاغلب والفرق بين القياس المنطقي والقياس الاصولي والاستقرا هو
ان القياس المنطقي استدلال بثبوت الحكم في جنس الكلي لاثباته في الجزئي وفي القياس

الاصولي الاستدلال بثبوت الحكم في جزئي لاثباته في جزئي اخر مثله بجامع كما سبق
تفصيله وفي الاستقرا الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئي لاثباته في الكلي عكس القياس
المنطقي وبعضهم قد ضبط في هذا المقام ضبطا فاحشا فذكر ان الاستقرا التام هو
القياس المنطقي ثم قال والفرق بين القياس الاصولي والاستقرا الناقص ان الحكم في
الناقص بمجرد ثبوته في اكثر جزئياته وهذا كلام من لم يتقن القواعد العلمية وقد بينا
لك الفرق فتمسك به وعض عليه بالنواجذ تخلصك من هذه الاوهام قال قال علماونا
استصحاب العدم الاصلي اول من الادلة المختلف فيها بين
الايمة الاربعة الاستصحاب قال به الشافعي ونفاه الحنفية ومعناه ان الحكم الفلاني كان
ولم يظن عدمه وكل ما وجد ولم يظن عدمه فهو مظنون البقا ولا بد ان من تحرير محل
النزاع فنقول محله هو الحكم الشرعي لا النفي الاصلي ولذا تقول الحنفية الاستصحاب يصلح
دافعا لا مثبتا لحياة المفقود يصلح حجة في دفع الارث عنه لا في اثبات الارث له فعلى
هذا كان يجب على المصنف ترك لفظ علمايينا او ترك العدم الاصلي والعموم والنص فانه لا طلاف
في الثلاثة بل الخلاف فيما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه سابقا كقول الشافعية
في الخارج من السبيلين من خرج منه كان متطهرا والاصل البقا حتى يثبت معارض والاصل
عدمه قوله وقيل في الدفع دون الرفع اشارة الى ما نقلناه عن الحنفية ولكن مقابلته
بقوله مطلقا ليس بحسن لان قوله مطلقا اشارة الى عدم الخلاف فيما دل الشرع على
ثبوته فقوله بعد ذلك وقيل بشعر بان الخلاف من الشافعية كان قوله بعده وقيل
بشرط ان لا يعارضه ظاهر خلاف الشافعية هذا ولنرجع الى شرح الكتاب فنقول قيل
حجة بشرط انه لا يعارض ذلك الاصل ظاهر فالحكم للظاهر سوا كان الظاهر غالبا او لا وهو
احد قولي الشافعي في تعارض الاصل والظاهر وقيل انما اعتبر الظاهر اذا كان له سبب
يضاف اليه كما اذا بال ظبي في ما بلغ قلتين فوجد متغيرا فانه يحتمل ان يكون لطول
المكث والظاهر انه بالبول وعليه نص الشافعي وتبعه الاصحاب ونقل المصنف القول
فيه بانه ان قرب العهد سقط الاصل لقوة السبب كما اذا وجد الما متغيرا بعد بول
الظبي من غير تراخ زمان طويل بخلاف ما اذا طال الزمان فانه يبعد اضافته اليه
فيرجع الى رعاية الاصل حجة لنا على حجية الاستصحاب ان ما تحقق وجوده او عدمه
في حال ولم يظن طرو معارض يزيله ظن بقاوه ضروري ولولا بقا هذا الظن لما حسن
من العقلا مراسلة الاخوان الى البلاد النائية ولنا ايضا الشك في الزوجية ابتدا يوجب حرمة
الاستمتاع بخلاف طرو الشك في الزوجية ولا فارق الا استصحاب عدم الزوجية
في الاولي واستصحاب الزوجية في الثانية فلولا اعتباره لزم استوا الحالين تحريما وجوازا
وهو خلاف الاجماع قالوا الاحكام الشرعية لا تثبت الا بادلة منصوبة من قبل الشارع
وهي منحصرة في النص والاجماع والقياس اتفاقا ومحل النزاع ليس منه فيكون مردودا

تلك ذاك في اثبات الحكم ابتدا او الكلام في ظن البقا ولو سلم ذلك فالحصر ممنوع بل هناك
دليل رابع فيه النزاع قالوا ثانيا لو صح ما ذكرتم لقدمت بينة النفي على الاثبات وهو
باطل اتفاقا الجواب بينة النفي اذا عارضها بينة الاثبات لا يفيد الظن لينا
ذلك الظن بالاصل الذي هو الاستصحاب بل لا ظن لحصول الاسبينة المثبت لانه يبعد غلطه
بان يظن المعدوم موجودا بخلاف النافي لانه يبني الوجود بنا على عدم علمه قال ولا يحتج باستصحاب
حال الاجماع في محل الخلاف يريد ان الاجماع اذا انعقد على حكم في حال من الاحوال ثم تغير
ذلك الحال ووقع الخلاف فقيل يكون حال الاجماع معتبرا جريا على قاعدة الاستصحاب
وبه قال الصيرفي وابن سريج والامدي ولم يرضه المصنف لان الاحكام تختلف باختلاف
الاحوال والاوضاع قال فرع فان الاستصحاب اقول هذا تفريع على ما تقدم
اي قد علم ان محل النزاع انما هو ثبوت الحكم الشرعي في ثاني الحال لوجوده في الاول
لعدم وجدان المغير واما ثبوته في الاول معللا بثبوته الان كما يقال هذا الكيل لم
يكن على عهده صلى الله عليه وسلم فيقال بلى لان الاصل موافقة الماضي للحال فمثله
استصحاب مقلوب لا يعد دليلا وقد يقال في الاستدلال المقلوب لو لم يكن الثابت
اليوم ثابتا امس لكان غير ثابت في الامس اذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه
واذا كان غير ثابت امس يلزم عدم ثبوته اليوم استصحابا للعدم وليس كذلك
لانه ثابت الان فيلزم ثبوته امس ويرد المنع على مقدمتين منه فيقال قولك
يلزم من عدم ثبوته امس عدم ثبوته اليوم ممنوع اذ المفروض انه ثابت اليوم
وقولك اذا ثبت اليوم يلزم ثبوته امس ممنوع بل يثبت اليوم ولا يلزم ثبوته
امس وعدم ثبوته فيه لا يقدح الا باستصحاب ذلك العدم وقد عرفت دفعه
قال مسئلة لا يطالب النافي بالدليل اقول النافي للشي الذي علم انتفاوه لكل احد بالضرورة
بان علم ذلك حسا او تواترا فلا حاجة الى الدليل وهو ظاهر وان لم يكن ذلك الانتفاء ضروريا
يطالب بالبيان لانه يدعي امرا غير مسلم عند الخصم فلا بد من اثباته وعلى عبارة
المصنف مواخذه وهو انه يقال دعواه الضرورة لا يسقط عند المطالبة لان دعوى
الضرورة في محل النزاع لا يسمع وبما حررناه يندفع المواخذه فتامله قوله ويجب الاخذ
بالاقل قد تقدم من المسئلة في الاجماع السكوتي وانما اعادها لئلا يتوهم انه اهملها
قال وهل يجب الاخذ بالاخف اقول ذهب بعض الاصوليين الى ان الاخذ بالاخف
من طرف الاسناد لا واجب لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر وبقوله ما جعل عليكم
في الدين من حرج وذهب بعضهم الى ان الاخذ بالاثقل واجب لانه احوط والكثر ثوابا
وقيل لا يجب الاخذ بشي بل يجوز لعدم دليل الوجوب والاقوال المذكورة تجري
في المذاهب والروايات والاحتمالات التي تتعارض اماراتها قال مسئلة اختلف
هل كان اقول اختلف في انه صلى الله عليه وسلم هل كان قبل البعثة متعبدا اي
مكلفا

مكلفا من تعبده اتخذه عبدا فيه مذاهب قيل لم يتعبد بشي من الشرايع وقيل تعبد وعلى
هذا فقيل بشرع نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل بما ثبت انه شرع وقيل
بالوقف واليه مال امام الحرمين والغزالي والامدي واختاره المصنف لتعارض
ادلة الطرفين واختار ابن الحاجب انه كان متعبدا لتظافر الاحاديث كان يتحنث بغار
حرا كان يطوف ونظايرهما واجاب عن ادلة الطرفين والعجب من المصنف انه ذكر في شرح
المختصر ان الاحاديث التي ادعاها ابن الحاجب لم احفظ منها سوى حديث التحنث
بحرا وقد ثبت في البخاري ان الحمس وهم قريش كانوا يقفون بمزدلفة ورسول الله صلى
الله عليه وسلم يقف بعرفة واعلم ان هذا الخلاف انما هو فيما فيه التقليد جايز واما
اصول الدين فلم يكن فيها مقلدا لاحد وقوله تعبدا وتاصيلا منصوبان على التمييز
من اختيار الوقف والمعنى لم نقل بانه كان متعبدا او الا لم يكن متعبدا اصلا وان
قلنا انه كان متعبدا لا ينبغي على اثبات المعين لشرع وما ذكرناه انما هو قبل النبوة
واما بعدها فالمختار انه لم يكن متعبدا بشي من الشرايع قال الله تعالى لكل جعلنا منكم
شرعة ومنهاجا وقول امام الحرمين وابن الحاجب كان يتعبد بما لم ينسخ على انه
موافق لا متابع حاصله ما ذكرناه من عدم التعبد قال مسئلة حكم المنافع والمضار
اقول قد مر في اول الكتاب ان لا حكم في الاشيا قبل البعثة بل الامر موقوف
الى ورود امر الشارع انما الكلام هنا في الاشيا بعد ورود الشرع فنقول
الاشيا اما ضارة او نافعة فالاصل في المنافع الحل لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا
ذكره في معرض الامتنان فيدل على المطلوب دلالة واضحة والمضار الحرمة لقوله
صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار اي في شريعتنا فيدل على عدم جواز تناول
المضار قال والد المصنف يستثنى من هذا الاصل اموالنا فان الاصل فيها التحريم
واستدل عليه بالحديث الصحيح ان دماءكم واموالكم حرام عليكم وانا اصدر منه هذا الكلام
لذهوله عن محل النزاع لان محله انما هو في شي لم يرد به نص من الشارع فان الاصل
فيه ذلك واما اذا عارضه نص فلا كلام الا يترى الى حديث معاذ حين انا المواخذون بما
نتكلم به السنتنا فقال ثكلتك امك يا معاذ وهل يكب الناس في النار على وجوههم الا
حصايد السنتهم فان معاذا كان فهم ان ما لا ضرر فيه مباح على العموم قال الامام في
المحصول اذا نهانا الله عن بعض الانتفاعات انما يكون ذلك لرجوع الضرر فيها الى
محتاج اليها اما في الحال او في الاستقبال لكن ذلك على خلاف الاصل فثبت ان الاصل في
المنافع الاباحة هذا خلاصة كلامه قال مسئلة الاستحسان قال به ابو حنيفة
اقول القول بالاستحسان مشهور عن الحنفية ونقل عن الحنابلة ايضا والحق انه لم
يتعين محل النزاع بين الخصوم الى يومنا الا لكثرة اطلاقه بمعان بعضها مقبول اتفاقا وبعضها
مردود اتفاقا وانا احكي ما ذكره المصنف مع زيادات وقفت عليها الاول قولهم هو دليل

ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه نقول ما معنى انقداحه ان كان معناه تحقق عند المجتهد بدليل انه حكم الله يجب العمل عليه اتفاقا ولا عبرة بعجزه لان العجز يضر في المناظرة لا في النظر وان كان معناه انه يتصوره وهو شاك فيه فمردود اتفاقا الثاني قولهم العدول عن قياس الى اخر ولا نزاع في هذا الاخذ الثالث قولهم هو العدول عن الدليل الى العادة كشرب الماء من السقا بلا تعيين بمقداره ودخول الحمام مع السكوت عن مقدار الاجرة ومقدار المكث نقول ما المراد بالعادة ان اردت جريانه في زمانه فهو ثابت بالسنة وان اردت في زمان الصحابة او من بعدهم من غير نكير فهو اجماع منهم وان كان شيا غير هذا فهو مردود اتفاقا قولهم الاستحسان دليل يقابل القياس الجلي وهو حجة لانه ثبت بالدلايل التي هي حجة بالاجماع وتلك الدلايل اما النص مثل النص في السلم والاجارة فان القياس الجلي دال على عدم الصحة وانما ترك ذلك بالاثر واما الاجماع فكالاستصناع فانه خلاف القياس الجلي وجوز اجماعا وقيل هو قياس خفي قوي الاثر يقابل قياسا لم يكن قوي الاثر فلنا جميع ذلك راجع الى الادلة الاربعة فان وجد دليل لم يندرج تحت شي من ذلك لمن سماه استحسانا فقد شرع اي وضع الشريعة بعد النبوة فان استحله كفر والا فكبيرة واما قول الشافعي استحسن ان لا ينقص المتعة عن ثلاثين درهما واستحسن ان يترك للمكاتب شي فليس من الاستحسان الذي هو اصل وراء الاصول الاربعة كان الاستصحاب الذي قال به لبس اصلا براسه قال مسيلة قول الصحابي اقول لا نزاع في ان مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي اخر انما الخلاف في حجيته على غيره والحق انه ليس بحجة قال المصنف ناقلا عن والده حجة في التعبدي الذي ليس للقياس فيه مجال لما روي ان عليا رضي الله عنه صلى في ليلة ست ركعات كل ركعة فيها ست سجدات قال الشافعي لو صح عن علي انه فعل لقلت به وهذا في الحقيقة ليس محل النزاع لان الكلام فيما يقوله الصحابي برايه وما لا مجال للراي فيه هو في المعنى حديث مرفوع واذا لم يكن قوله حجة فهل يجوز تقليده قال امام الحرمين انه لا يجوز لانهم وان كانوا مجتهدين لكن لم تدون اقوالهم ومذاهبهم فلم يوثق بما ينقل عنهم كذا صرح به امام الحرمين وقيل قوله حجة فوق القياس فاذا تعارضا قدم عليه قيل هذا قوله القديم واليه ذهبت الحنفية فعلى هذا اذا اختلف صحابيان كان قولاهما كالدليلين فيقدم احدهما بالترجيح وقيل حجة دون القياس وعلى هذا اهل تخصيص العموم به قولان لاصحابنا من غير ترجيح اما جوازه فلانه دليل شرعي فالقياس يقتضي ان يخص به واما عدمه فلان الصحابة كانوا يتركون اقوالهم اذا بلغهم دليل عام وقيل حجة ان انتشر ولم يخالف قيل هذا ايضا منقول عن القديم وقيل ان خالف القياس فهو حجة والا فلا لانه لا يخالف القياس الا لدليل اقوى فالحجة في الحقيقة هو ذلك الدليل الذي خالف القياس لاجله وقيل حجة ان انضم الى قول الصحابي قياس يقربه كما قال الشافعي في البراة من العيوب اذا باع حيوانا يشترط البراة من العيوب يبرا عن عيب لا يعلمه قال انما قلته تقليدا لعثمان رضي الله عنه وقيل قول الشيخين حجة دون غيرهما لقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقيل قول الخلفا الاربعة لقوله عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي وروي عن الشافعي ما عدا عليا واولى ما يقال في توجيه ذلك ان عليا رضي الله عنه كان قد اشتغل بالحروب ورحل الى العراق

وتفرقت

وتفرقت الصحابة بخلاف من قبله فانهم كانوا اذا وقعت لهم شبهة استشاروا الصحابة كما فعل ابو بكر رضي الله عنه في ميراث الجدة وعمر في طاعون الشام هذا واما ما وافق قول الشافعي فيه قول صحابي كزيد في الفرايض وعثمان في مسيلة براءة العيوب فلموافقة اجتهاده اذ قد اشتهر عنه انه قال كيف احتج بقول من لو عاصرته لحججته وايضا الاتفاق على ان المجتهد لا يجوز له التقليد مطلقا صحابيا كان او غيره قال الالهام اقول مما يتوهم انه حجة شرعية الالهام وهو القا المعنى المشتمل على الخير في روع الانسان بطريق الفيض لا السماع وهذا امر محقق نقلا وعقلا اما نقلا فلما ورد في الحديث الصحيح ان للملك لمة بابن ادم وللشيطان لمة امالمة الملك فايعاد بالخير واما لمة الشيطان فايعاد بالشر ثم قرا الشيطان يعدكم الفقر ولقوله ان روح القدس نفث في روعي لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها وانما الكلام في كونه حجة على الغير او على نفسه فالحق انه ان كان من معصوم مويد فهو حجة مطلقا وان كان من غيره فلا وما ورد في الاحاديث مثل استفت قلبك وان افتاك الناس وافتوك وقوله كان فيمن قبلكم محدثون فان كان في هذه الامة محدث فهو عمر وامثاله محمول على الكرامة التي يختص قايلون بها واما انه يدل على انه دليل شرعي فلا واما كونه محققا عقلا فلان كل احد يجد في نفسه خواطر الخير من الحج والصوم وغيرهما بلا ريب بل قل ما يخلو وقت منها وقول الصوفي انها كذا فهو حجة بدعة وضلالة لا يلتفت اليه لانه تشريع بعد النبوة فيجب على كل مسلم ردع القايل هذا الكلام فانه يفسد عقايد العوام وانما ترك المصنف المصالح المرسلة لانه علم انها من باب القياس حيث ذكر ان الوصف المرسل لا يصلح علة قال الخاتمة اقول هذه فايدة ذكرها تبرعا ليس لها تعلق باصول الفقه لان اصول الفقه ادلته فالبحث فيها لا يكون الا عما هو دليل الفقه اما اتفاقا او اصالة قال القاضي حسين مبنى الفقه على اربع قواعد الاولى ان الشك الطاري لا يرفع حكم اليقين السابق مثاله الشك في الحدث بعد تيقن الطهارة فالحكم للطهارة الثانية الضرر يزال مثاله وجوب ضمان المتلفات ورد المغصوب واطعام الجايع الواقع في المخمصة ونصب المظلوم الثالثة المشقة تجلب التيسير مثاله جواز القصر والجمع والفطر في السفر ومن الامثال اذا ضاق الامر اتسع الرابعة تحكيم العادة مثاله اقل الحيض والنفاس وفي باب الاطعمة الرجوع الى العرب فيما لا نص فيه وزاد بعضهم خامسة وهي قولهم الامور بمقاصدها فيدل على وجوب النية في الطهارة وهذه ماخوذة من قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات ولعل القاضي انما تركها لكونها مستفادة من صريح الحديث وعامة في جميع القواعد قال الكتاب السادس في التعادل والتراجيح اقول قد سبق منا ان الدليل على المطلوب انما يستلزمه اذا سلمت مقدماته من القوادح ولم يعارضه مثله او اقوى منه ولذلك جرت العادة بوضع اخر بعد ذكر الادلة لما يعرف به دفع المعارض ثم التعارض انما يتصور في الظنيات لان القطعيات لو تعارضت ثبت مقتضاها فيلزم جمع النقيضين وكذا لا تعارض بين ظني وقطعي لسقوط الظن في مقابلة القطع فانحصر الترجيح في الظنيين والظنيان اما منقولان كنصين او معقولان كقياسين او منقول ومعقول كنص

الصوفية

صح

نه

بابه

وقياس قال المصنف لا تعارض في الظنيات المنافي نفس الامر على الصحيح وانما قيده بنفس الامر
لان التعارض بالنظر الى المجتهد واقع لا يمكن انكاره وحصول المسلك ان اليقين لما كان غير محتمل لاحتمال ل
النقيض فلا يمكن ترجيحه لانه دفع احتمال النقيض قال الغزالي لا ترجيح لعلم على علم فاذا تعارض نصان ل
قاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل ان كانا متواترين فالمتاخر ناسخ ان علم التاريخ والا فلا بد وان يكون
احدهما ناسخا وقد علم من كلامه ان المنفي من القطعيات ليس التعارض مطلقا بل التعارض يمكن معه
الترجيح لان النسخ لا يمكن بدون التعارض فالتعارض المبحوث عنه هو ما يمكن الترجيح معه واما
في نفس الامر بان يرد من الشارع دليلان من غير نسخ يوجب احدهما الوجوب والاخر الحرمة فهذا
غير جايز لانه يتناقض كلامه وهو منزه عن ذلك فاذا تعارض الظنان عند المجتهد ولا مرجح
بوجه قيل بالتخيير بينهما وقيل بالتساقط كما في البينتين وهو المختار وان لم يشر اليه المصنف
او الوقف فيهما والفرق بين الوقف والتساقط انه في الوقف لم يجب الرجوع الى الغير بل ربما يظهر
له مرجح بعد وفي التساقط يجب العدول عنهما والرجوع الى الغير والرابع ان وقع التعادل في الواجبات
فالتخيير اذ لا يمتنع التخيير في الواجبات كخصال الكفارة وفي غير الواجبات التساقط قال بعض الشارحين
قول المصنف وان يوهم التعادل احسن من قول غيره وان ظن لان الظن للطرف الراجح ولا يوجد ذلك
واقول عبارة المصنف فاسدة والصواب ما قاله غيره لان وهم التعادل لا يوجب توقف المجتهد
لان الوهم يكون في الطرف المرجوح فلا ينافي ظن المجتهد الواجب اتباعه بل اذا ظن الحكم من امارة وان
كان وهم الصحة في الامارة الاخرى حاصلا يجب عليه الفتوى والعمل بما ظن صحته وهذا مما لا يخالف
فيه احد **قال وان نقل عن مجتهد قولان** اذا نقل قولان عن مجتهد فاما ان يعلم تاخر احدهما او لا
فان علم ذلك فالمتاخر مذهبه وان لم يعلم التاخر فان اشعر احدهما بالرجحان عنده كما اذا قال
انتبه القولين او اقيسهما فذاك مذهبه وان لم يوجد شيء من ذلك يدل على استواء الاحتمالين
عنده وانما يقع ذلك لانه ينظر في الامارة فيغلب على ظنه الحكم بمقتضاه ثم ينظر فيه لبلا آخر
بينا في تلك الامارة فيكون عنده مرجحا فيقول بمقتضاه ثم يبدو له ما يوجب تقادل
الامارتين فيكون القولان في رتبة واحدة قال بعض الشارحين قوله في المسئلة قولان
يحتمل ان يريد احتمالين على سبيل التجويز لوجود امارتين متساويتين لا يريد بهما مذهبين للمجتهد
وهذا سهو لانا نقطع بان الشافعي اذا قال في المسئلة قولان لم يرد قول غيره من المجتهدين
كيف ولم ينقل اقوال الصحابة ونقل اقوال غيرهم بما قولان له لكنه التوقف لما ذكرنا وقد وقع
للشافعي هذا النوع من التردد في ستة عشر او سبعة عشر موضعا وذلك يدل على علو شانه علما ودينا اما علما فلانه قد اتسع النظر في الدلايل والامارات حتى اوجب عليه التوقف
ولو اعتبر باول ما يبدو له ومضى على ذلك وصمم لم يبق له التوقف واما دينا فلانه لم يبال باظهار
التردد والتوقف من قدح طاعن في ذلك ونسبته الى قصور النظر في استنباط الاحكام وقد
عابه بذلك بعض القاصرين جهلا منهم بما ذكرنا ثم القولان المذكوران وهما اللذان لا ترجيح
بينهما لا مرجح الا اشعارا فنفى الشيخ ابي حامد ما خالف به ابا حنيفة ارجح لانه لم يخالفه الا لوقوفه

اطلع على ما خذ اقوى من ماخذه وقال القفال الموافق اولى لانه ما وافقه الا لما ظهر له من
قوة ماخذه قال المصنف الاصح الترجيح بالنظر قال بعض الشارحين ما قاله المصنف
هو مما قاله النووي من الترجيح بموافقة ابي حنيفة لان الكثرة تفيد في النقل لا في الدليل
وقوة الاجتهاد بقوة دليله وان شيت تحقيق المقام بما لا مزيد عليه فاستمع لما نتلو
اعلم ان هذا الموضع فيه شبه لا بد من التنبيه لها الاولى ان مخالفة ابي حنيفة انما ذكرت
مثالا وكذلك شانه مع مالك واحمد الثانية انه قد توهم بعضهم ان موافقته لابي حنيفة
تقتضي السبق على المخالفة وليس كذلك لجواز ان يكون المخالفة سابقة ثم يطلع على دليل
يوجب موافقته الثالثة ان ما قاله النووي في الترجيح بالموافقة ليس مقصورا على
قولي الشافعي اذا كانا متساويين بل اعم من ذلك الا ترى انه قال الجمع وان كان الاصح
القولين عن الشافعي فقدمه اولى بموافقة قول ابي حنيفة الرابعة ان ما قاله هذا حنفاه
الشارح من الرد عليه بان الترجيح في المذهب بالكثرة كما لو رواية وفرق بين الرواية والاجتهاد
اذ الرواية مبناها النقل ومبنى الاجتهاد قوة الدليل غير وارد عليه لان مراده ان
دليلي المجتهد بن متقاصدان في قوة الدلالة بخلاف حالة الانفراد وهذا كلام في غاية
قوله مه الحسن وسيصرح المصنف بان تقاصد الدليلين من المرجحات الخامسة ان قول
المصنف واختياره الترجيح بالنظر لا يكاد يصح لان الترجيح على ما في شروحه وهو ظاهر
عباراته انما هو من الشافعي وكذا قوله وان وقف اي الشافعي فالوقف اي نحن نتوقف
فلا نقول برجحان شيء منهما وهذا كلام غير منتظم لان وضع المسئلة انما هو في قولين نقلا
عنه من غير ترجيح فاختلف فيهما بان الموافقة او المخالفة هل يرجح اولا فوجه هذا الكلام
لا يقال لعله اراد ان ما رجحه الشافعي هو المرجح ولا عبرة بالمخالفة والموافقة لانا نقول
وضع المسئلة فيما لا ترجيح منه وما كان فيه ترجيح قد تقدم انه المرجح سواء كان ترجيحه صريحا
او اشارة هذا كله اذا كان للشافعي في المسئلة بعينها قول او قولان فان لم يكن له فيها
قول فان كان له في نظيرها قول والحق الاصحاب المسئلة التي ليس له فيها قول بنظيرها
فذلك يسمى قولا مخرجا للشافعي والاصح وقيل لا ينسب اليه هذا القول لاحتمال ثبوت
فرق عنده بين المسئلتين لم يقف عليه والمذهب خلاف ما قاله هذا القايل واذا نسب
اليه لا ينسب اليه مطلقا لئلا يلتبس فيظن انه نص منه بل يقيد ويقال قوله المخرج واذا
تعارض نصه في صورتين متشابهتين فاختار في احدهما خلاف ما اختاره في الاخرى فيتشا
اختلاف الطرق لان الاصحاب من يخرج في كل صورة قولا له على نظيرها فيبقى له في كل صورة
قولان منصوص ومخرج ومنهم من يبدي فارقا بين الصورتين ويقرر كل نص على مقتضاه
قال بعض الشارحين وهذا هو منشا الخلاف في ان القول المخرج هل ينسب اليه وهذا
بح سهو منه لان الخلاف في ان المخرج هل ينسب اليه انما هو عند القايل بالتخريج ومن لم يقل بالتخريج
لا قول عنده حتى يقال ينسب او لا ينسب فلا وجه لجعل مخالفته منشا الخلاف في جواز النسبة

فتامل **قال والترجيح اولى** الترجيح له طرق متكثرة شرع بعد تحرير المذهب بذكرها فبدا بتعريف الترجيح فقال هو تقوية احد الطريقين اي المتعارضين بما سيذكره مفصلا ثم الجمهور على ان العمل بالراجح واجب معلوما كان او مظنونا وخالف القاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري من المعتزلة الا ان القاضي يقول انا اقول بالترجيح القطعي كتقدم النص على القياس وابو عبد الله يقول الترجيح الظني لا اعتبار به بل الواجب اما الوقف او التخيير وكلاهما محجوج بالاجماع على ان الظن الغالب يقدم وان الظنون تتفاوت **قال ولا ترجيح اولى** قد تقدم ان التعارض القابل للترجيح لا يكون في القطعيات لعدم التفاوت في العلوم بل ان تعارض نصان وعلم التاريخ فالمتاخر ناسخ فقول المصنف لعدم التعارض يريد به التعارض القابل للترجيح والا فالنسخ لا يكون بدون التعارض فان نقل تاخر القطعي بطريق الاحاد يعمل به ويجعل ذلك المتاخر ناسخا للمتقدم لان الاصل دوام المتاخر من غير معارض هذا معنى كلامه وتعليله ليس بسديد لان المخالف يقول لا يقبل نقل التاخر بخبر الاحاد لانه يفضي الى اسقاط المتواتر بالاحاد فالجواب بان الناسخ قطعي المتن غاية ان التاخر ظني وبذلك يصير النص ظنيا مع اجماع الصحابة ومن بعدهم على الاكتفا بنقل الاحاد في التاخر واما ذاك التاخر مظنون دوامه ليس له دخل في الجواب ولا منعه احد **والاصح** عند الشافعي الترجيح بكثرة الادلة لانك قد عرفت ان الادلة المتعارضة امارات تفيد الظن ولا ريب ان الظن له مراتب فما يفيده الدليلان اقوى مما يفيده دليل واحد وكذلك يرجح بكثرة الرواة لعلة ما ذكرناه في الادلة والاعتراض بالشهادة ساقط لان الاصل في الشهادة ان لا يكون حجة لاحتمال الخطا والكذب وانما اعتبرت لضرورة دفع الخصومات فلو رجحت بكثرة العدد لكان لذي التعارض كل من كان عدد شهوده ناقصا يستمهل القاضي في الاتيان بعدد اخر فيطول النزاع والقال ويعود على اصل وضع الشهادة بالنقض وهو عدم فصل الخصومات وهذا واضح فيما اذا اختلف العددان كثرة واستويا في سائر الصفات واما اذا كانت الصفات المرجحة في العدد القليل اكثر منها في العدد الكثير فللمجتهد هناك خلاف هل المرجح العدد او كثرة الصفات ولذلك قال لو روى جمع حديثا وروى غيره الصديق ما يعارضه كانت الصحابة لا تؤثر على رواية الصديق شيئا **قال وان العمل بالمتعارضين اولى** يريد ان المصير الى الترجيح انما يكون اذا لم يمكن الجمع ولو بوجه ولو قدم هذا البحث على المسئلة السابقة كان اولى كما لا يخفى لان الترجيح بالادلة وكثرة الرواة انما تكون اذا تعذر الجمع مثال ما امكن الجمع فيه قوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب فيحمل هذا على ما قبل الدباغ جمعا بين الدليلين لانه اولى من اهمال احدهما واذا امكن الجمع وتعارض الكتاب والسنة قيل يقدم الكتاب لحديث معاذ فانه قدم الكتاب فيه وقيل السنة لقوله لتبين جاز الميم والحوت عدم التعرف واختيار الجمع مثاله صلى الله عليه وسلم هو الطهور ماؤه الحل ميتته مع قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الى قوله او لحم خنزير فانه يدل على حرمة لحم الخنزير البحري

والحديث

والحديث الاول يدل على حله فيحمل الخنزير على البري لندرته لدى الاطلاق فان تعذر الجمع فاما ان يتاخر احدهما على الاخر فيعلم التاريخ فالمتاخر ناسخ وان لم يعلم التاريخ رجع الى غيرهما لتعذر العمل هذا اذا علم تاخر احدهما فان علم تقارنهما والفرض تعذر الجمع فالترجيح وان لم يوجد شيء من طرق الترجيح فالتخيير فان جهل التاريخ ولم يعلم السبق ولا التقارن والحال انه قابل للنسخ وجب الرجوع الى غيرهما لاحتمال ان يكون كل منهما ان يكون هو المنسوخ وان لم يمكن النسخ فالتخيير كما في التقارن هذا وفي كلامه نظر من وجهين الاول ان التقارن بين المتنافيين لا يتصور في كلام الشارع لانه تناقض لا يليق بمنصبه بل دائما احدهما متاخر الا انه ربما جهل التاريخ الثاني قوله ان تعذر الجمع في التقارن والجهل بالتاريخ مما لا وجه له لانه قد تقدم من كلامه ان المصير الى الترجيح انما هو بعد تعذر الجمع فيصير تقدير كلامه ان تعذر الجمع وتقارنا فالتخيير ان تعذر الجمع فالصواب حذفه هذا اذا لم يكن احد النصين اعم من الاخر مطلقا او من وجه فان كان كذلك فقد سبق ذلك في باب التخصيص **قال مسئلة يرجح بعلو الاسناد وفقه الراوي اولى** يترجح الخبر بكون بوجوه الاول حال الراوي فيرجح بكثرة الرواة وقد تقدم وبعلو سنده لقلة الواسطة فيقل احتمال الخطا ولذلك ترى اهل الحديث يتباهون به وبفقه الراوي سواء كانت الرواية باللفظ او بالمعنى لان الفقاهة صفة توجب المزية هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وكالفقاهة اللغة والنحو لان العالم بهما يتحفظ من مواقع الزلل بالاعتماد على التقوى وبورعه وحسن ضبطه وفطنته وشدة يقظته اذ كل من هذه الثلاثة تغلب جانب الصدق ولا شبهة وان شئت تحقيق ذلك فقابل رواية مالك والشافعي بمن عاصرهما تجد بونا بعيدا وان كان الراوي المرجوح الذي ليس فيه تلك الصفات قد روى باللفظ وصاحب تلك الصفات بالمعنى وبفطنته فيرجح على غيره وهي تزيد من الفطنة وحسن الاعتقاد فانه يقوي جانب الصدق وشهرة عدالته ومن عرفت عدالته بالاختبار قدم على من عدل بالتزكية اذ ليس الخبر كالعيان وبكثرة المزكين لانه يصير كالمشهور بالعدالة وتقدم معروف النسب على مجهوله وقيل مشهوره يقدم على غيره اذ الشهرة فيه كالشهرة في العدالة واختاره ابن الحاجب والبيضاوي ولم يرضه المصنف والحق ما قاله المصنف لان النسب ليس من اوصاف معتبرة بالذات في الراوي وكونه معروف النسب كاف في دفع جهالته ويقدم من زكي مصرحا على من عرفت تزكيته بالحكم على وفق شهادته وقدم البيضاوي العمل بالرواية على التعديل صريحا ومن نقل لفظ المروي على من نقله في الجملة اعم من اللفظ والمعنى لمزيد الاعتنا من الاول ومن ذكر السبب على من لم يذكره لزيادة علمه بالواقعة ومن يروي من حفظه على الذي يروي من كتابه لانه عدل لا يكذب وقوله على الغير شيئا ما فاما له نسيانا بعيد والكتاب يمكن الزيادة فيه بخط يشابهه ولهذا سقط ما يقال اذا كان الكتاب محفوظا عنده بخط ضابط هو اوثق من الحفظ وانما سقط ذلك لان حفظ الكتاب على وجه لا يطلع عليه الا هو وضبطه بخط لا يمكن ان يشتبه به

قليلا جدا ويقدم بظهور طريق الرواية كالسماع على الاجازه والسماع من غير حجاب على السماع حجابا كما قدمت رواية القاسم بن محمد على رواية الاسود عن عايشة رضي الله عنها في ان زوج بريرة كان عبدا لان القاسم محرم لها بخلاف الاسود فلا يخاطبها الا حجابا وبكونه من اكابر الصحابة روي ان مذهب علي رضي الله عنه كان تحليف الراوي سوي الصديق رضي الله عنهما والمراد بالكبر علو المنزلة علما وفقها ولذلك يعد ابن عباس وعايشة رضي الله عنهما من اكابر الصحابة ولذلك قدموا رواية عايشة في صحة صوم الجنب على رواية ابي هريرة وبكونه ذكرا فانه يقدم على المراة ظاهر الاسناد اي اسحق والحق ما قاله الاسناد لان المعتبر في هذا الباب العدالة والفقه ولا ريب في ان فقه عايشة يفوق كثيرا من الصحابة وقد يحلف باختلاف الاحكام ففي احكام النسا يقدم النسا وفي احكام الرجال يقدم الرجال وبكونه حر الشرف الحر وبكونه متاخر الاسلام فيتقدم خبره على متقدم الاسلام وقيل بالعكس مثال الاول تقديم تشهد ابن عباس على تشهد ابن مسعود ووجه العكس ان المتقدم قد دامت صحبته الى اخر الوقت والجواب ان قول المتاخر نص لا يحتمل التقدم بخلاف المتقدم اذ ربما سمعه سابقا ويقدم رواية المتحمل بعد البلوغ لاعتنايه بالضبط واحترازه من الكذب وبكونه غير مدلس وهذا الكلام في تدليس لا يسقط الرواية وبكونه متفردا باسم على المشهور باسمين فانه ربما شاركه في احدهما ضعيف وبكونه مباشرا للواقعة ولهذا قدم رواية ابي رافع في نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو حلال وبني بها وهو حلال وقال كنت رسولا بينهما وقد روي ابن عباس انه تزوجها وهو محرم وبكونه صاحب الواقعة كما روت ميمونة تزوجني رسول الله ونحن حلال فقدم على رواية ابن عباس وعن سعيد ابن المسيب ان ابن عباس وهم في تلك القضية وبكونه يروي بلفظه والاخر بمعناه وبكون الراوي الاصل لم يكذب الفرع فانه يقدم على رواية من كذبه شيخه وكون الحديث في الصحيحين فانه يقدم على ما ليس فيهما لان الامة قد تلقتهما بالقبول **قال والقول اقوى** هذا شروع في الترجيح نظرا الى المتن ويقع ذلك بامور ايضا فيقدم قوله صلى الله عليه وسلم على فعله لان دلالة القول اقوى من دلالة الفعل ولاحتمال كون الفعل من خواصه ويقدم فعله على تقريره لان دلالة التقرير بخلاف فيها ولاحتمال عدم اطلاعه على حقيقة الحال وبفصاحته اذ لا يصدر منه الا الفصيح لا يقال يحتمل ان يكون مما يروي بلفظ غير فصيح مردودا لانا نقول ربما رواه بلفظ نفسه فيكون نقلا بالمعنى وقيل الافصح يقدم على الفصيح لانه صلى الله عليه وسلم كان افصح الناس والحق عدم التقديم بذلك لانه كونه افصح الناس لا يستلزم المداومة على الافصح لانه كان يخاطب العرب بقدر لغاتهم وافهامهم وبكونه يروي زيادة لا يرويه الاخر كتقديم رواية التكبير في العيد سبعا على رواية الاربع وبكونه بلغة قريش وبكونه بلغة اهل الحجاز على لغة غيرهم ولكونه رواية المدني على رواية المكي لتاخره والمراد بالمدنيات ما وقعت بعد الهجرة سوا

كانت

كانت بالمدينة او بغيرها حضرا ولو بمكة لحديث ان اموالكم واعراضكم وان كان في المسجد الحرام وبكونه مشعرا بعلو شانه فانه يقدم على غيره لان ظهور امره وعلو شانه كان متاخرا فيظن تاخره بخلاف الغير المشعر فانه خال عن هذا الظن وبكونه مذكورا مع علته كقوله من بدل دينه فاقتلوه مع قوله لا تقتلوا النسا والصبيان فيحمل الثاني على الحربيات لان ذكر العلة يدل على الاهتمام ويكون علته متقدمة في الذكر على المتاخرة لانه ادل على ارتباط الحكم بها هذا ما قاله الامام في المحصول وعكسه النقشواني بان العلة اذا كانت متاخرة بعد ذكرها لا التفات للنفس الى غيرها بخلاف المتقدمة فانها ان لم تكن شديدة المناسبة ربما يتردد الذهن بعد الحكم وبكونه مشتملا على التهديد بحو من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم وبكونه مشتملا على التاكيد نحو ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل فيقدم على حديث مسلم الايم احق بنفسها من وليها اذ المؤكد يدل على كونه مهتما به وبكونه عاما مطلقا على الوارد بسبب فان بعض العلما ذهب الى ان الوارد بسبب خاص به وهذا انما عدا صورة السبب واما في السبب فلا لانا ان قلنا انه تخصص به قطعا فلان الخاص يقدم على العام وان قلنا بعمومه وهو المختار فلان دلالته على ما ورد فيه اقوى ولذلك لم يجز التخصيص بالنسبة اليه كما تقدم وبكونه عاما شرطيا كمن وما واي على النكرة المنفية لاشتماله على التعليل مع العموم وقيل بالعكس لقوة دلالة المنفية على العموم الاول مختار ابن الحاجب ايضا وسوى امام الحرمين بينهما ويقدم النكرة المنفية على ما في صيغ العموم مما يدل بالقرينة كالجمع المحلى والمضاف لا بد من هذا القيد لاتفاق على ان لفظ كل يقدم عليهما ويقدم الجمع المحلى على من وما غير شرطيتين ولا بد من هذا القيد والا تناقض كلامه ويقدم هذه المذكورة على اسم الجنس المعرف بالام والاضافة لاحتمال العهد وما لم يخص من العام يقدم على ما خص لقوته واختار المصنف عكسه وهو المختار لان المشهور انه ما من عام الا وقد خص منه البعض واذا حصل تطمين النفس اليه الكثر والاقل تخصيصا اولى لان كثرة التخصيص تضعفه ويقدم دلالة الاقتضا على دلالة الاشارة والايما لانها مقصودة للمتكلم دون الاشارة ولتوقف صدق المتكلم او صحة الملفوظ به عليه بخلاف الايما والاشارة والايما يقدمان على المفهومين اما على الموافقة فلان دلالة الاشارة والايما في محل النطق والمنطوق مرجح واما على المخالفة فلكونها مختلفا فيها والموافقة تقدم على المخالفة لكونها متفقا عليها وقيل بالعكس لان المخالف يفيد تاسيسا والتاسيس مقدم والحق ان هذا كلام فاسد لان كلا المفهومين من قبيل التاسيس **قال والناقل عن الاصل اقول** هذا شروع في الترجيح باعتبار مدلول الخبر فيقدم الخبر الناقل عن البراة الاصلية على المقرر لها لاشتماله على الزيادة وهو اثبات حكم لا يمكن ادراكه الا بالشرع مثاله حديث من مس ذكره فليتوضا يقدم على حديث هل هو الا بضعة منك ويقدم المثبت على النافي لزيادة العلم وقيل النافي يقدم للبراة الاصلية وقيل سيان لرجحان كل من وجه وقيل يقدم النافي الا في العتاق

في

والطلاق لان الاصل عدمهما وقيل مثبت العتاق والطلاق يقدم وقيل لا تعارض بين النقلين
لا يحتاج الى الترجيح فيحمل على وقوع كل واحد في حالة ويقدم النهي على الامر لان دفع المفاسد يقدم
على جلب المصالح ويقدم الامر على الاباحة لان الاصل في كلام الشارع التكليف اما فعلا او
تركا والمباح لا تكليف فيه والخبر المشتمل على التكليف يقدم على الامر والنهي لان معنى الطلب
فيه ابلغ كما علم في موضعه ويقدم خبر الحظر على خبر الاباحة احتياطا وقيل بالعكس لان الاصل
نفي الحرج وقيل سيان لترجح كل واحد من وجه ويقدم ما يقتضي الوجوب على ما يقتضي الندب
على الاباحة لاشتماله على التكليف المورث للثواب وقيل بالعكس لموافقته الاباحة الاصلية
ويقدم الخبر النافي للحد على المثبت لان الحدود تدرأ بالشبهات ولان فيه تيسيرا وعدم
الحرج وقيل بالعكس لان المثبت له زيادة علم ويقدم ما يعقل معناه على غيره لانه ادعى الى الانقياد
وانفع ويقدم ما يدل على الوضعي على ما يدل على الحكم التكليفي لان الوضعي لا يتوقف على الفهم
والتمكن من الفعل وقيل بعكسه لان الاحكام التكليفية اكثر لانها مناط الثواب والعقاب
قال والموافق دليلا اخر اقول هذا شروع في ترجيح الخبر بالامور الخارجية فيقدم
الخبر لموافقته دليلا اخر وليس هذا مع قوله بعد بكثرة الادلة تكرارا لان ذلك في الحكم
وهذا في نفس الخبر وانما قدم بالموافقة لاعتضاده به وكذا يقدم ما وافق مرسلا او قول
صحابي او اهل المدينة او الاكثر لقوة الظن بهذه الاشيا وان لم تكن حجة وقيل لا تقدم لعدم
الحجية وليس كذلك اذ ليس يلزم من عدم الاستقلال عدم التقوية وقيل ان كان الصحابي الموافق
له مزية يرجح به والا فلا كزيد في الفرايض لقوله صلى الله عليه وسلم افرضكم زيد
وقيل ان كان الموافق احد الشيخين ابا بكر وعمر فانه يقدم به مطلقا وقيل يقدم باحدهما اذا لم
يخالفه معاذ في الحلال والحرام وزيد في الفرايض وعلي في القضا لقوله صلى الله عليه وسلم افرضكم
زيد واعلمكم بالحلال والحرام معاذ واقضاكم علي قال الشافعي يرجح موافق زيد في الفرايض ان كان
له قول فيها فان لم يوجد لزيد قول فيها فيرجح بقول معاذ ان كان له قول فان لم يوجد له قول
فالموافق لعلي **قال والاجماع على النص اقول** هذه المسايل في ترجيح الاجماع على النص وترجيح
بعض الاجماعات على بعض فيقدم الاجماع على الكتاب والسنة لكونه قطعيا والامنه من النسخ
والتاويل والتخصيص واذا تعارض الاجماعان قدم الاسبق فالاسبق فيقدم اجماع الصحابة على
التابعين والتابعين على تبعهم الاقرب الى زمنه صلى الله عليه وسلم فالاقرب ويقدم اجماع
وافق فيه العوام على غيره لان بعضهم اعتبر موافقة العوام وان لم يقل به المصنف هنا كما لا
مواخذة عليه لان العوام وان لم يعتبروا في اصل الاجماع ولكن ليس كل شي لا يعتبر اصالة لا يعتبر
تبعا كما قدمنا ويقدم الاجماع المنقرض عصره على غيره للاتفاق على حجيته بخلاف الثاني
وكذا يقدم اجماع لم يسبق بخلاف على المسبوق بالخلاف فيه كما تقدم وقيل بالعكس وقيل هما
سوا ويجب ان يحمل تعارض الاجماعين على ما اذا كانا ظنيين واما اذا كانا قطعيين فقد علم
سابقا انه لا تعارض بين القطعيات وقال بعضهم من قال بانه لا تعارض بين الاجماعين

اذا

اذا كانا قطعيين قوله ممنوع فان التعارض في نفس الامر مستحيل سوا كانا ظنيين ام قطعيين ويجب [قدمه]
الظن يمكن في القطعي وغيره وهذا كلام باطل لانا قدمنا ان التعارض المنفي بين القطعيات هو التعارض [ن التعارض]
الذي يمكن معه الترجيح وذلك يتصور في الظن لانه يقبل الزيادة واما العلم اليقيني فلا يتصور فيه
ذلك لعدم تفاوت مراتب العلم به صرح الغزالي في المستصفى وقد قدمنا تحقيق المسيلة في
قول المصنف لا تعارض بين القطعي والظني واذا تعارض متواتران احدهما من الكتاب والاخر
من السنة فلا ترجيح لعدم امكانه كما تقدم بل احدهما ناسخ قطعا والا لزم التناقض في كلام الشارع
وقيل يقدم الكتاب لانه اشرف وقيل السنة لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما اذا
اتفقا كالايتين والسنتين فهما سيان بلا خلاف **قال ويرجح القياس اقول** هذا اخذ في ترجيح
الاقيسة بعضها على بعض فيقدم القياس بقوة دليل حكم اصله بان يكون قطعيا ودليل الاخر ظنيا او
منطوقا ودليل الاخر مفهوما ويقدم القياس بكونه على سنن القياس اي بكونه فرعه من
جنسه مثاله ارش ما دون الموضحة ملحق بالموضحة فيتحمله العاقلة وهذا القياس اولى من قياس
الحنفية ذلك على غرامات الاموال فلا يتحمله العاقلة وانما قدم لان الجنس بالجنس اشبه
وشبه الشي منجذب اليه وانما احتاج المصنف الى تفسيره لانه قد تقدم ان شرط القياس
ان يكون اصله على سنن القياس فنبه على ان معنى سنن القياس هنا غير الذي سبق **قال**
والقطع بالعلة اقول ما ذكره كان ترجيحا للقياس بالنظر الى دليل حكم الاصل وهذا بالنظر
الى علته فيقدم ما كانت علته قطعية على ما كانت علته ظنية واذا كانت ظنية في القياسين
فما كانت عليته اغلب على الظن يقدم ويقدم ما كان مسلكها اقوى على الاضعف كالاجماع والنص [لنص]
على الاحاد والظواهر ويقدم ذات اصلين او اصول على ذات اصل واحد مثاله تعليل الشافعي
وجوب الضمان بيد المستام فقال علته انه اخذه لحظ نفسه ويشهد له يد الغاصب ويد
المستعير من الغاصب وقال ابو حنيفة انما يضمن لانه اخذه للتملك ولا شاهد له في هذا وقيل لا يرجح
به وهذا القايل منع الترجيح بكثرة الادلة كما سبق وقيل ان كانت ذاتية تقدم لانها الزم بخلاف
الحكمية وقيل بالعكس لان الحكم بالحكم اشبه كما اذا جعل العلة الحرمة والنجاسة لان رد الحكم الى الحكم اولى
صرح به في المستصفى ويقدم بكونها اقل اوصافا لانها اسلم وقيل بالعكس لان كثرة الاوصاف توجب
كثرة الشبه بالاصل ويقدم بكونها تقتضي احتياطا في الفرض وانما قيده بالفرض اذ لا احتياط [ط]
في الندب ويقدم بعمومها في الاصل كما اذا علل الربا في البر بالطعم فانه يجري في قليله وكثيره بخلاف [في]
ما اذا علل بالكيل فانه يختص بما يكال ويقدم بالاتفاق على تعليل اصلها لان المتفق عليه اقوى
وبكثرة الاصول الموافقة لها بشهادة تلك الاصول لها بالصحة ويقدم بموافقة علة اخرى ان
جوز التعليل بعلتين وقيل لا يقدم وان جوزنا ذلك اذ لا اعتبار بكثرة الادلة وبعد انا سد لما
تقدم وما ثبت عليته بالاجماع يقدم على غيره فان لم يوجد الاجماع فالنص سوا كان الاجماع والنص [لنص]
قطعيين او ظنيين فان الاجماع مقدم فان لم يوجد النص فالايما مقدم على ساير الطرق فان لم يوجد
فالسبر مقدم على المناسبة لافادته ظن العلية مع الغا المعارض بخلاف المناسبة اذ لم يبلغ فيها المعارض

فان لم يوجد السبر فالمناسبة لان الشبه اعلاه ادني من ادني المناسب فان لم يوجد فالشبه تقدم علي الدوران وقيل النص يقدم علي الاجماع لانه اصله وقيل الدوران تقدم علي المناسبة لانه يفيد الاطراد والانعكاس بخلاف المناسبة ويقدم قياس المعني علي الدلالة لما تقدم من ان قياس المعني مشتمل علي العلة وقياس الدلالة علي لازمها ويقدم غير المركب علي المركب وانما قال ان قيل به لانه درج في مباحث حكم الاصل ان مركب الاصل والوصف لا يقبلان وعكس الاسناد ابو اسحق الاسفرايني وانما قال به ورجحه لقوته باتفاق الخصمين علي حكم الاصل فيه ويقدم الوصف الحقيقي لقوته وعدم توقفه علي شي ثم ان لم يوجد يقدم العرفي لانه متفق عليه ثم ان لم يوجد فالشرعي لكونه مختلفا فيه وان عبر هناك بالحكم الشرعي لانه لا تنافي بين كونه حكما شرعيا وبين كونه وصفا لحكم اخر شرعي وتقدم الوصف الوجودي علي العدمي كتعليل ربوية السفرجل بالطعم فانه وجودي لا بكونه غير موزون او غير مكيل والبسيط من العدمي مقدم علي مركبه للخلاف فيه ولا منافاة بين كون الوصف عدميا وكونه حقيقيا لان المراد من العدمي هو العدم المضاف كما سبق وتقدم الباعثة علي مجرد الامارة لاشتمالها علي الحكمة وعدم الاختلاف في قبولها ويقدم المطردة المنعكسة علي التي لا تنعكس لان الاولي اقوي وكذا يقدم المطردة فقط علي المنعكسة فقط لان اعتبار الاطراد متفق عليه بخلاف الانعكاس وفي المتعدية والقاصرة خلاف فقيل المتعدية تقدم لانها مجمع علي قبولها وقيل القاصرة تقدم لان الخطا فيها اقل واليه ذهب الاستاد وقيل هما سوا وهذا عند من لا يري التعليل بعلتين واما من يري ذلك فالجمهور علي تقديم المتعدية وعندي انه يجب القول بهذا لانه لم يخالف فيه احد ممن يقول بالقياس ولا مرجح اقوي من هذا واذا كانت احدي العلتين كثيرة الفروع والاخري اقل نقل المصنف قولين ولم يرجح وهذا الخلاف في المتعدية والقاصرة لمن قدم المتعدية قدم كثيرة الفروع ومن عكس هناك عكس هاهنا لكن قول الساوي هنا ساقط **قال ويقدم الاعرف من الحدود اقول** لما فرغ من وجوه الترجيح في الادلة ختم الباب بالترجيح في الحدود وقال الحدود السمعية اي الشرعية وانما قيد بالسمعية احترازا من العقلية اذ ليست مقصودة هنا بل المراد حدود الاحكام فالاعرف منها مقدم علي الاخفى لكونه افضى الي المقصود وبالذاتي علي العرضي لانه اما يفيد الكنه كما في الحد التام او الاطلاع علي الجزء الاخص كما في الحد الناقص والعرضي خال عنهما وما قيل لان الاول يفيد الكنه تصور من قايله لان عبارة المصنف اعم من الحد التام وما دل عليه مطابقة يقدم علي ما دل التزاما او تضمنا وهذا مبني علي جواز استعمال الالفاظ الدالة بالالتزام في الحدود وقد منعه الجمهور وكذا المشترك والمجاز الا اذا اشتهر المجاز بحيث لا يتبادر غيره ويقدم اعم التعريفين علي الاخص لكثرة الفايدة باشتماله علي الزيادة وقيل يرجح الاخص لانه متفق عليه لان القايل بالاعم قايل بالاخص من غير عكس وما وافق من الحدين المعنى الشرعي واللغوي يقدم علي ما خالفهما لان المخالفة انما تكون بالنقل فيهما والاصل خلافه ويرجح احدهما بترجيح طريق اكتسابه بان يكون طريق احدهما قطعيا والاخر

ظنيا وانما كان كذلك لان الحدود السمعية ماخوذة من النقل وقد علمت ان طرق النقل قابلة للقوة والضعف قال والمرجحات لا تنحصر نبه بذلك عند ختم الباب لئلا يتوهم الحصر والعمدة في الترجيح غلبة الظن لموجب ما وقد تقدم في اثنا الابحاث بعض منها كتقديم المجاز علي المشترك والمعنى الشرعي علي العرفي علي اللغوي وتقديم بعض المسالك العلة علي بعض وغير ذلك **قال الكتاب السابع في الاجتهاد اقول** هذا اخر الابواب ولا يخفى وجه تاخيره عن ساير المباحث والاجتهاد لغة من الجهد وهو الطاقة ويدل علي الوسع واصطلاحا ما ذكر وهو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل الظن بحكم شرعي ومعنى الاستفراغ بذل الطاقة بحيث لا يمكن المزيد فهو بمنزلة الجنس وقولنا الفقيه احترازا عن استفراغ غير الفقيه وقولنا لتحصيل الظن يخرج القطعيات اذ لا اجتهاد فيها وقولنا بحكم شرعي يخرج ما ليس بحكم شرعي كبذل الوسع لطلب غيره من الاحكام والمصنف وان لم يصرح بالحكم الشرعي لكنه اراده وانما اكتفى عن ذكره بلفظ الفقيه لان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية لا يقال الفقيه قد يبذل الوسع في استخراج الاحكام اللغوية مثلا فلا يدل ذكره علي الحكم الشرعي لانا نقول اراد الفقيه من حيث انه فقيه واستخراجه لساير الاحكام ليس من تلك الحيثية **قال والمجتهد الفقيه اقول** يريد انه قد علم من التعريف ركنا الاجتهاد وهما المجتهد والمجتهد فيه وهما الفقيه والحكم الشرعي فاخذ في بيان شروط الفقيه فقال هو البالغ اي الواصل احدا التكليف العاقل ويفسره بانه ذو ملكة وهي الهية الراسخة كما سبق في تعريف الفقه يدرك بتلك الملكة المعلوم اي ما من شانه ان يعلم والا فالعلم بالمعلوم محال فالعقل علي هذا هو تلك الملكة وقيل هو نفس العلم وقد نقل عن الشيخ الاشعري وقيل هو الضروري منه وقيل هو نور في بدن الانسان مثل مثل الشمس في ملكوت الارض والحق انه مغاير للعلم وهو قوة يدرك بها المغيبات كما يدرك بالبصر المشاهدات واطلاقه علي العلم تسامح او اريد به مصدر عقل نعقل عقلا فانه بمعنى العلم والادراك وليس الكلام فيه بل الكلام في تلك القوة المودعة التي لا تنفك عن الانسان نوما ولا يقظة وشرطه ان يكون فقيه النفس اي شديد التيقظ والفطنة فان الاستنباط بدونه بعيد جدا اذ لا رتبة بعد النبوة وراء هذه الرتبة وان كان منكر القياس فانه لا يسلب ذلك عنه اسم الفقه وهذا ما اختاره بعض الفقها والحق ما اختاره القاضي ابو بكر وامام الحرمين انهم لا يعدون فقها لانهم منكرون ركنا من اركان الشريعة وفرق بعضهم بين القياس الجلي والخفي وقال منكر الجلي منه لا يسمى فقيها بخلاف الخفي ويكون عارفا بالدليل العقلي ومعناه علي ما ذكره التبريزي والامام هو ان يعلم البراءة الاصلية وانا مكلفون به الي ان يرد ناقل عن تلك البراءة من نص او اجماع او غيرهما ويكون متوسطا في اللغة لان ادلة الشرع من الكتاب والسنة عربيان فلا يمكن الاستدلال بهما الا بعد معرفة اللغة وعلم العربية من النحو والصرف لان افادة المعنى بدونهما مستحيل واما معرفة الاصول ونريد به اصول الفقه فهو عندي ليس باشتراط الشافعي فان كان مجتهدا ولم يكن اذ ذاك هذا العلم مدونا ولو

ادرج البلاغة في العربية كان اولي مع انها ليست شرطا في المجتهد ايضا لان جمهور المجتهدين
كانوا متبحرين في الاجتهاد مع انه لم يكن اذ ذاك هذا العلم مدونا بل كونه ذا طبع مستقيم
كاف وشرطه ان يكون عارفا من الكتاب والسنة بما يتعلق بالاحكام وليس يلزمه حفظ المتون
فيما الايات المحتاج اليها خمسمائة وكذلك يعرف من السنة ما يتعلق بالاحكام قال والد المصنف
ليس المجتهد من له الدرجة الوسطى بل له ملكة في العلوم المذكورة ويكون محيطا لمعظم قواعد
الشرع بحيث تحصل له قوة يدرك بها مقاصد الشرع وهذا ماخوذ من كلام الامام والغزالي
قال في المستصفى احد الشرطين في المجتهد ان يكون محيطا بمدارك الشرع متمكنا من
استثارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه فان قوله متمكنا معناه ذو ملكة له قوة
الاخذ والرد والقبول ومن شروط الاجتهاد كونه خبيرا بمواقع الاجماع لكن ليس لكونه مجتهدا
بل لكون اجتهاده سالما اذ الاجتهاد الواقع على خلاف الاجماع السابق باطل قطعا ونقل عن
والده وليس له ذلك خاصة بل ظاهر كلام الامام والغزالي قال الامام في المحصول ينبغي
ان يكون عالما بمواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلافه والافتاء هو ايقاع الاجتهاد الذي قاله
والده ومن شروط الايقاع على الوجه الصحيح معرفة الناسخ والمنسوخ لئلا يفتي بالمنسوخ
وكذا اسباب النزول لانه يفيد قوة في فهم المراد ويبعث على النظر في الاحكام وكذا
العلم بشرط المتواتر والاحاد واعتبار الصحيح من الضعيف ومعرفة الرواة ليعلم المقبول
من المردود ويعول في ذلك على قول ائمة الحديث كالامام احمد والبخاري ومسلم والدار
قطني وابي داود لان في زمننا يتعذر الوقوف على حالهم الا بالواسطة والمذكورون
اولى من يقلد قال ولا يشترط علم الكلام اقول يريد ليس من شرط المجتهد في نفسه ولا
في ايقاع الاجتهاد معرفة علم الكلام وهذا ماخوذ من كلام الغزالي وهو مبني على جواز التقليد
في العقائد وليس هذا بصحيح وكذا لا يشترط معرفة الفروع الفقهية وقيل يشترط والمراد بها
المسائل الفرعية التي استخرجها غيره فلا دور كما توهم وفائدة الاشتراط زيادة البصيرة
والاحاطة بما اجمع عليه وكذا الذكورة والحرية لان الحكم على النساء بنقصان العقل باعتبار الغالب
واما الحرية فلان ملاك الامر هو العلم ورب شخص الله عبدا مملوكا بفطنته وفاده يجمع مع خدمة
السيد العلوم التي يحصل بها الاجتهاد ولا يرد الشهادة والقضاء لان امرهما مبني على الاحتياط
وكذا لا يشترط العدالة فيما يرجع الى الاجتهاد قال الغزالي العدالة شرط الاعتماد عليه
لا للاجتهاد ويجب البحث عن المعارض فينظر في العام هل له مخصص ام لا وفي المطلق هل له مقيد
ام لا وفي النص هل له ناسخ واذا وجد في كلام الشارع لفظا صالحا للاستنباط ينظر هل معه قرينة
صارفة ام لا ويكفي البحث الى ان يغلب على ظنه وجودها او عدمها وينبغي ان يكون هذا على الوجه
الاولى والاليق والا فقد سبق ان الاستدلال بالعام قبل البحث عن المخصص هو المختار
عندنا ثم لفظ المجتهد يطلق على معنيين اخرين احدهما المجتهد في المذهب وهو من التزم مذهب
مجتهد وحذق فيه واتقن اصول ذلك الامام ونصوصه واحاط احاطة تامة بمجتهد انه

فاذا

فاذا وجد نصا لامامه مشى عليه وان لم يجد خرج على تلك الاصول ودون هذا المجتهد في الفتيا
وهو المتبحر في مذهب امامه بحيث يقدر على ترجيح احد قولي امامه ولكن لا يقدر على
التخريج قال والصحيح جواز تجزي الاجتهاد اقول قد اختلف في تجزي الاجتهاد
وهو ان ينال شخص رتبة الاجتهاد في باب من الابواب كالفرائض مثلا او مسئلة واحدة
من المسائل بان يحصل من العلوم المحتاج اليها في ذلك الباب او في تلك المسئلة اختار المصنف
جوازه لصدق حد المجتهد عليه وذلك القدر وليس من لوازم الاجتهاد الاحاطة بجميع
الماخذ ولا هو ماخوذ في تعريفه والاستدلال بان مالكا سئل في اربعين مسئلة
فقال في ست وثلاثين لا ادري ليس بتام لان المراد بالعلم بتلك الماخذ هو الملكة التي
يمكنه بعد التوجه وارتفاع الموانع تحصيل المقصود بها ولا نسلم ان مالكا لم يكن كذلك لتنابه
بالاعلى كغيره من ذلك فان قيل ان لم يكن محيطا بالماخذ فكل ما قدر جهله به يمكن ان يكون متعلقا
بتلك المسئلة فكيف يحكم به ونحو الجواب ان ذلك لا يقدح في غلبة ظنه بان كل ما يتعلق
بالمسئلة حاصل عنده قال وجواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم
اقول اختلف في جواز الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم ووقوعه فقيل لا يجوز مطلقا وقيل
يجوز في الاراء والحروب والمختار الوقوع مطلقا لنا قوله صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من
امري ما استدبرت لما سقت الهدي وقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم ما كان لنبي
ان يكون له اسرى عوتب على الاذن للمنافقين بعد استبداد رايهم واخذ الفداء من الاسرى
يوم بدر ولا يعاتب الاعلى ما لم يكن بوحي قالوا وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى صريح في نفي الاجتهاد قلنا اذا اذن له في الاجتهاد فهو بالوحي قالوا لو جاز له الاجتهاد
لجاز مخالفته لان المجتهد فيه في معرض المظنون وما لا قطع فيه تجوز مخالفته الجواب
المنع من جواز المخالفة مطلقا كما اذا انعقد الاجماع على ان المجتهد فيه فانه لا يجوز فكذا هنا
اجتهاده من باب الاولى قالوا لو جاز له الاجتهاد لما توقف في حادثة الجواب جواز
الاجتهاد له مشروط بعدم النص قالوا يقدر على اليقين فلا يجوز له العمل بالظن الجواب
منع قدرته على اليقين في الحال وبعده لا اجتهاد مع ان العمل بالظن جائز مع القدرة على اليقين
لجواز التحري في الاواني وان كان على شاطئ البحر واذا وقع منه الاجتهاد فالصواب انه لا
يخطئ في الاجتهاد لانه معصوم مؤيد من عند الله ما ينطق به وحي فكيف يكون خطا
ويرد الاشكال على ما استدلوا به من قوله تعالى عفا الله عنك وقوله ما كان لنبي ان يكون
له اسرى لان العتاب لا يكون الا على مخالفة ما يجب اللهم الا ان يقال ما وقع عليه العتاب
امور تتعلق بدلا مدخل للتشريع فيها والكلام فيه فيجمع بين الكلامين قال وان
الاجتهاد جائز اقول قد اختلف في جواز الاجتهاد في زمنه صلى الله عليه وسلم فقيل لا
يجوز لامكان الاطلاع منه وقيل جائز للبعيد عنه للضرورة ودفع الحرج وقيل للولاة حاما للكرة

مباشر نصب الاحكام فاحنيا جمعه او عن بعد القايلون بالجواز منهم من منع الوقوع مطلقا وقيل لم يقع من الحاضر وقيل بالوقف والحق جوازه ووقوعه لنا على الوقوع قضية سعد بن معاذ في بني قريظة حين حكم فيهم بان تقتل مقاتليهم وتسبى ذراريهم فقال صلى الله عليه وسلم لقد حكمت بحكم الملك وقضية ابي بكر في غزوة حنين حين قتل ابو قتادة مشركا واخذ سلبه غيره فلما طلبه ابو قتادة قال القرشي سلبه عندي فارضه عني يا رسول الله فقال ابو بكر لا ها الله لا نعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه والدال على الوقوع دال على الجواز **قال مسيلة المصيب في العقليات واحد**

اقول قد اختلف في ان كل مجتهد مصيب ام لا والحق ان الامر مختلف في العقليات والشرعيات واحد وهو من صادف الواقع ومن لم يصادف مخطي اثم وان بالغ في تدقيق النظر وبذل المجهود وذلك العقلي مثل حدوث العالم وبعثة الرسل واما نافي الاسلام كله او بعضه فمخطي اثم كافر وقال الجاحظ والعنبري لا اثم على المجتهد اي مطلقا كافرا كان او مسلما وقيل ان كان كافرا مسلما وهذا هو الظاهر ونقل عن العنبري ان كل مجتهد في العقليات مصيب فان قلت كان ينبغي ان يقول نافي الاسلام كافر فانه اذا كان كافرا يكون مخطيا اثما قلت انما ذكر الخطا ردا على العنبري بقوله كل مجتهد مصيب وان كان كافرا وذكر الاثم ردا على الجاحظ في قوله وان كان كافرا لا اثم لنا على المختار الاجماع قبل ظهور المعاندين على قتل الكفار وقتالهم وانهم من اهل النار من غير تفرقة بين المجتهد والمقلد منهم قالوا تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق وهو غير واقع اتفاقا قلنا مثله ليس تكليفا بالمحال الذي اتفقوا على عدم وقوعه اذ هو ما لا يتصور وقوعه عادة كالطيران وحمل الجبل وما كلفوا به هو الاسلام وهو امر ممكن في ذاته بل معتاد معروف وقوعه **قال اما المسلة التي لا قاطع فيها**

اقول ما تقدم كان متعلقا بالاجتهاد في القطعيات العقليات اما الفروع الفقهية فقال الشيخ الاشعري والقاضي ابو بكر وابو يوسف ومحمد من اصحاب ابي حنيفة وابن سريج منا كل مجتهد فيها مصيب قال ابن الحاجب والقول بهذا مروي عن الايمة الاربعة وقال الاولان اي الشيخ والقاضي حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فهو حكم الله في حقه وحق مقلديه والباقون على ان في كل واقعة شيا لو حكم الله لم يحكم الا به وهولاء يقولون ان المجتهد مصيب في اجتهاده مخطي في الحكم وربما قالوا المخطي انتهاء لا ابتداء ويعلم ان هذا الكلام ركيك مضطرب لا حاصل له والحق عند الجمهور ان حكم الله واحد وكل مجتهد مامور بطلبه فان صادفه فله اجران والا فله اجر واحد وعلى قول الجمهور لا دليل على الحكم المذكور بل هو مثل الكنز يصادفه بقوله والصحيح ان عليه امارة وان المجتهد مكلف اصابة الحكم لامكان الاصابة بواسطة تلك الامارة واذا اخطا لم ياثم للحديث المذكور وقيل ياثم لانه اخطا الاصابة المامور بها وهذا

قول

قوله باطل معارض للحديث بل انعقد الاجماع على خلافه هذا حكم الفرع الذي لا قاطع فيه اما اذا كان فيه قاطع كالنص والاجماع فاما ان يقصر المجتهد في طلبه او لا فان قصر كان اثما وان لم يقصر فالصحيح انه لا اثم ولكن المخطي والمصيب فيها واحد اتفاقا وهو الذي اصاب ما هو حكم الله في نفس الامر لنا على المختار وهو ان المصيب واحد لا بعينه لا دليل على كون كل واحد مصيبا والاصل عدمه فيجب تركه ويلزم منه تصويب واحد غير معين والا لزم تخطية الكل وهو باطل اجماعا ولنا ايضا لو كان كل مجتهد مصيبا لزم الجمع بين النقيضين لان المجتهد اذا غلب على ظنه الاباحة في المسيلة مثلا فلو حصل القطع بانه حكم الله في حقه لزم القطع بالمظنون لان القطع بذلك المظنون مستمر مع ذلك الظن والغرض استمرار ظنه واذا استمر القطع مع ذلك الظن لزم ان يكون المظنون معلوما مقطوعا به وهذا ملخص لا يقال هذا مشترك الالزام لانه يرد على القايلين بان المصيب واحد بيانه ان ذلك ان الاجماع منعقد على وجوب اتباع الظن وما دل عليه الاجماع قطعي فيكون المظنون مقطوعا به لانا نقول الظن والقطع لم يتواردا على محل واحد بل القطع متعلق بوجوب العمل والظن بالحكم فاين هذا من ذلك قالوا لو كان المصيب واحدا وانتم تقولون ان المخطي يجب عليه العمل بموجب ظنه فنقول اما ان يجب عليه مع بقا الحكم الذي في نفس الامر في حقه او مع زواله وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه ثبوت الحكمين في حقه ولا شك انهما نقيضان فيلزم الجمع بين النقيضين وهو محال واما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون العمل بالخطا واجبا وبالصواب محرما وهو محال ايضا الجواب اخترنا القسم الثاني وهو زوال الحكم الاول فقولكم محال ممنوع الا ترى انه اذا كان في المسيلة نص او اجماع ولم يطلع عليه المجتهد يجب عليه مخالفته مع انه خطا مخالف للواقع فما نحن فيه اولى واحرى اذ لا قاطع قالوا قال صلى الله عليه وسلم باصحابي اقتديتم اهتديتم فيدل على ان كلا من الصحابة مصيب فيما ذهب اليه والا لم يكن الاقتدا به اهتدا قلنا هدى لانه بذل وسعه في طلب الحق واتى بما وجب عليه فلا ينافي وقوع الخطا في رايه لانه غير معصوم اتفاقا **قال مسيلة لا ينقض الحكم اقول** ذهب الجمهور الى انه لا يجوز نقض حكم الحاكم في المسايل الاجتهادية وهي الاحكام الشرعية التي ادلتها ظنية لا منه ولا من غيره اذ لو جاز نقضه جاز نقض النقض وهلم جرا فيفوت فايدة نصب الحاكم لفصل الخصومات الا اذا خالف نصا قاطعا او اجماعا او ظاهرا جليا وان كان ذلك الظاهر الجلي قياسا فينقض اتفاقا لانه مخالف للدليل الشرعي وكذا ينقض اذا ادى اجتهاده الى حكم وخالفه تقليدا لغيره لانه مخالف للاجماع على وجوب العمل بموجب ظنه وكذا ينقض فيما اذا حكم مقلد بخلاف نص مقلده ولم يقلد غيره بل حكم استقلالا لانه مخالف للاجماع على ان المقلد لا يستقل بالقول واما اذا قلد غير امامه فيبنى على جواز مخالفة المقلد امامه فمن جوزه لا ينقض ومن لم يجوز ينقض هذا على وفق ما قرره ابن الحاجب والمصنف فيه عما يجوز تقليد غير امامه فيه وسياتي تفصيل

اذ لو زال ظنه وجب عليه الرجوع الى ما تغير اليه ظنه صح

ان يكون العمل بالخطا

لانه لما ظهر له [illegible]

ذلك ولو تروج المجتهد بغير ولي اجتهادا منه ثم لاح له دليل عدم الجواز فانه لا يجوز نقض حكمه وينبغي ان يكون هذا هو الصواب اذ لا موجب لنقض حكمه وكذلك الحكم في العامي اذا تغير اجتهاد امامه ويجب على المفتي اذا تغير اجتهاده في المسئلة التي افتى بها ان يعلم المستفتي بذلك ليكف عن العمل بها وان عمل بها او المستفتي بمسئلة لم ينقض ذلك المعمول لان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد هذا اذا كان القول الثاني في محل الاجتهاد واما اذا كان نصا قاطعا نقض الاول قطعا وكذا لا يضمن المتلف بفتيا اذا تغير اجتهاده وهذا ايضا معين من فيما لا قطع فيه واما اذا تغير لقاطع فيضمن لتقصيره

قال مسئلة يجوز ان يقال هل يجوز ان يقال لنبي او عالم احكم بما شئت فانك مصيب امرا وهذه المسئلة تعرف بمسئلة التفويض الجمهور على جوازه وعدم الوقوع اما الجواز فلانه ليس محالا لذاته قطعا ولا لغيره ايضا اذ الاصل عدم المانع مثل جهل العبد بالمصلحة مانع اذ ربما اختار ما يكون المصلحة في خلافه قلنا الكلام في الجواز لا في الوقوع وجواز انتفا المصلحة هو مذهب اهل السنة ولين سلمنا استلزام المصلحة لا نسلم جهله بها لانه عند الامر يلهمه ما فيه المصلحة فيكون المصلحة لازمة لما يختاره ونقل عن الشافعي التردد فقيل في الجواز وقيل في الوقوع وقيل يجوز للنبي دون العالم لان رتبته تقصر عن ذلك واما عدم الوقوع فلانه لم يدل عليه دليل قالوا قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك دليل واضح على انه مفوض اليه والجواب انه لا يدل على المقصود بل بما قاله وحيا قالوا كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه وتحريمه لا يتصور الا بتفويض التحريم اليه الا لكان المحرم هو الله الجواب لا نسلم انه لا يتصور التحريم الا بالتفويض بل ربما كان بدليل ظني اجتهادا قالوا لما امر الناس بالحج سأله الاقرع بن حابس اكل عام فقال لو قلت نعم لوجب فقد دل على ان الامر كان اليه في ذلك الجواب يحتمل ان ذلك كان بوحي والحق انه لا يوجد قضية تصلح دليلا للوقوع نصا فيه بل كلها ظواهر لا يمكن اثبات قاعدة علمية بها وفي تعليق الامر باختيار المامور خلاف قيل لا يجوز لما بين طلب الفعل والتخيير من المنافاة وقيل يجوز وبجواز التخيير دليلا على عدم الجزم في الطلب والظاهر هذا اذ لا مانع عقلا ولا نقلا بل في الحديث ما يدل على وقوعه حيث قال صلوا قبل المغرب ثم قال لمن شا قال مسئلة التقليد اخذ المذهب اقول لما فرغ من الاجتهاد شرع في مقابله وهو التقليد وعرفه بانه اخذ المذهب من غير معرفة دليله فالاخذ جنس والمذهب فصل يخرج الاخذ بغير المذهب من الاقوال والافعال والمذهب يعم القول والفعل وقوله من غير معرفة دليل فصل اخر يخرج المجتهد قال ابن الحاجب الرجوع الى الرسول والى الاجماع والعامي الى المفتي والقاضي الى التنبيه ليس بتقليد لقيام الحجة اي كل واحد منها دليل شرعي في حق الاخذ به قال المصنف في شرحه وقد تسمى هذه الصورة تقليدا لا سيما في رجوع العامي الى قول المفتي ولذلك غير تعريف ابن الحاجب من غير حجة الى قوله من غير معرفة دليله فالاخذ بها عنده مقلد ثم الحق ان من لم يبلغ رتبة الاجتهاد ليس له الا التقليد وقيل لا يجوز له التقليد الا بعد الوقوف على ماخذ المجتهد في

المسئلة

المسئلة وظهور صحته عنده ومنع الاستاد التقليد في القواطع وسياتي الكلام عليه في بحث العقايد وقيل لا يقلد العالم وان لم يكن مجتهدا الا ان له صلاحية اخذ الحكم من الدليل وهذا الكلام مردود لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون واما من بلغ رتبة الاجتهاد فلا يجوز له التقليد وعليه الجمهور مطلقا سوا كان ذلك في واقعة ظن الحكم فيها او كان بصفات الاجتهاد بحيث لو توجه اليه لقدر على الاستنباط لانه الاصل ولا يجوز العدول عنه ما امكن وقيل اذا لم يظن الحكم فالحال يجوز له العدول واليه ذهب الامام احمد واسحق بن راهويه وسفيان الثوري وقيل يجوز للقاضي لاحتياجه الى فصل الخصومات دون غيره وقيل يجوز تقليد الاعلم دون المساوي واليه ذهب الامام محمد بن الحسين وقيل يجوز فيما يفوت لو اشتغل بالاجتهاد دون غيره وهذا مختار ابن سريج وقيل فيما يخصه دون ما يفتي به غيره قال مسئلة اذا تكررت الواقعة اقول اذا تكررت الواقعة للمجتهد فلا يخلو الحال اما ان يكون مجتهدا عند ما يوجب الرجوع اولا وعلى التقديرين اما ذاكر للدليل الاول اولا فان تجدد ولم يكن ذاكرا للدليل الاول وجب عليه النظر اذ عند عدم تذكر الدليل لا ثقة بظنه بخلاف ما اذا كان ذاكرا فلا حاجة الى النظر والاجتهاد لانه سابقا قد بذل وسعه في تحصيل ذلك الدليل وهو حاضر عنده فلا وجه لاعادة النظر قال مسئلة تقليد المفضول اقول اذا تعدد المجتهدون واختلفوا في الفضل هل يجوز تقليد الافضل والمفضول ام يتعين الافضل اختار القاضي ابو بكر وابن الحاجب ان الافضل لا يتعين وعن الامام احمد وابن سريج انه متعين ويجب البحث عنه كما يلزم المجتهد البحث عن احوال الدلايل قال الغزالي في المستصفى المختار جواز تقليد المفضول اذا لم يعتقد ان الافضل غيره فمن اعتقد ان الشافعي افضل والصواب على قوله اغلب فليس له تقليد الغير بالتشهي واختاره المصنف والدليل على جواز تقليد المفضول مطلقا اجماع الصحابة فانهم كانوا يفتون مع تفاوت مراتبهم ولم ينكر احد على احد وشاع ذلك واذا جاز تقليد المفضول اوصلنا مناط الافضلية اعتقاد المقلد فلا وجه للبحث عن الافضل وعلى مختار المصنف لو اعتقد عامي مفضولا افضل من الغير لا يجوز له تقليد غيره وان كان افضل من نفس الامر واما اذا استويا علما وترجح احدهما بزيادة الورع او العكس فالمرجح جانب العلم لانه العمدة في باب الاجتهاد ولذلك لم يشترط العدالة في المجتهد وقيل بل الورع لانه قوله اثبت من قول غيره وهذا الكلام على تقدير وجوب تقليد الافضل واما على المختار فلا ترجيح اللهم الا ان يحمل على الاولوية واذا وجب على المقلد اتباع المجتهد بعينه اي مجتهد كان حيا او ميتا ونقل عن الشافعي ان المذاهب لا تموت بموت اربابها وهذا الكلام في غاية القوة لان المعتبر في المجتهد هو العلم الذي حصل به وبعلمه يقتدي لا بشخصه اذ هو فرد من افراد الناس والمصنف نقل عن الامام عدم جواز تقليد الميت وهذا كلام في غاية الاشكال اذ الامام شافعي المذهب فكيف يكون شافعيا وهو لا يجوز تقليد الميت والحق ان الامام ذكر في المحصول في اول المقالة ما نسبه اليه المصنف ثم في الفصل ذكر الاجماع على جوازه في زمن الانقطاع المجتهدين وكان المصنف على اخر كلامه لجزم بانه يمنع مطلقا وليس

كذلك بل يفصل ان وجد الحي فلا يجوز وان لم يوجد جاز اجماعا واعزب من كلام المصنف كلام
بعض شراحه حيث يقول ومن تامل كلام الامام في المحصول علم ان الامام يمنع التقليد
مطلقا ومن فهم عنه خلاف ذلك وعزاه اليه فقد غلط وقد نقلنا لك كلام الامام في المحصول
انفا وقال في موضع اخر من المحصول مسيلة الرجل الذي تنزل به الواقعة ان كان عاميا
صرفا جاز له الاستفتا وكذا ان كان عاميا لم يبلغ درجة الاجتهاد وقال في موضع اخر يجوز للعامي
ان يقلد في فروع الشريعة خلافا للمعتزلة وانما غلط الشارح المذكور من كلام الامام في
المحصول حيث قال لا يجوز التقليد في اصول الدين لا للمجتهد ولا للعامي وهذا كلام حق
لا مرية فيه وسنحققه في موضعه على احسن وجه واوضحه وقيل يجوز تقليد الميت ان نقل عنه
عارف بمذهبه المطلع على اصول امامه المميز بين ما استمر عليه وما لم يستمر عليه **قال ويجوز
استفتا من عرف اقول** اما من عرف بالعلم والعدالة واشتهر امره بحيث بلغ حد التواتر فلا كلام في
جواز الاستفتا منه ومن ظن به ذلك بان راه المستفتي معظما بين الناس منتصبا للفتوى
والناس يستفتونه جاز الاستفتا منه اتفاقا ان لم يكن قاضيا وكذا ان كان قاضيا على الاصح
وقيل لا يفتي القاضي في المعاملات اكتفا بقضايه فيها وعن القاضي شريح انا اقضي ولا افتي
واما المجهول علما وعدالة فالمختار عدم جواز تقليده لان الظاهر من حال الناس عدم العلم والعدالة
والاصل عدمهما واما اذا كان ظاهر العدالة فالاصح الاكتفا بذلك والاصح في المجهول
الذي اريد الاستفتا منه وجوب البحث عن حاله وقيل يكفي الاستفاضة بين الناس وهو الراجح
في الروضة والفتوى دليلا اذ الظن كاف في هذا فكيف بالاستفاضة واذا
قلنا يجب البحث يكفيه خبر الواحد بعلمه وعدالته وقيل لا بد من الاثنين وللعامي ان
يسال المفتي عن ماخذه لزيادة الطمانينة لكن على وجه الاسترشاد لا على وجه العناد
واذا كان السوال على وجه الاسترشاد يجب على المفتي بيانه له ان لم يكن خفيا يقصر فهمه
عنه ويعتذر اليه في الخفي بان مدركه خفي **قال مسيلة يجوز للقادر اقول** من لم يبلغ
درجة المجتهد المطلق له مراتب احداها ان يبلغ درجة الاجتهاد المقيد وهو الذي يعد
من اصحاب الوجوه فالاصح جواز الافتا له قال المصنف في شرح المختصر والذي اظنه
قيام الاجماع على افتايه وقيل لا يجوز لعدم وصف الاجتهاد فيه وثالث الاقوال الجواز عند
عدم مجتهد اخر الثانية من لم يبلغ رتبة اصحاب الوجوه ولكنه فقيه النفس حافظ
للمذهب قادر على تقريره غير انه لم يبلغ في الاستنباط تلك الرتبة فله ايضا ورابع الاقوال
يجوز له الافتا وان لم يكن قادرا على التفريع والترجيح لانه ناقل مذهب امامه قال المصنف في
شرح المختصر الثالثة من لم يبلغ هذا المقدار ولكنه يحفظ واضحات المسايل ومشكلاتها
غير ان عنده ضعف في تقرير الادلة تقليد الامساك فيما يفهمه مما لا نقل عنده فيه وليس
هذا هو الذي حكينا فيه الخلاف لانه لا اطلاع له على الماخذ وكل هولا غير العوام اما العامي
اذا عرف حكم مسيلة بدليلها فليس له الفتوى بها وقيل يجوز وقيل ان كان نقليا جاز وقيل ان

كان

كان دليلها من الكتاب والسنة جاز والا فلا واما العامي الذي عرف حكم مسيلة من المجتهد ولم
يدر دليلها فليس له ان يفتي ورجوع العامي اليه اذا لم يلق سواه اولى من الارتباك في الحيرة
وكل هذا بمن لم ينقل عن غيره فاذا نقل العامي ان فلانا افتاني بكذا لم يمنع من نقل هذا القدر
وانما نقلنا كلامه لاشتماله على زوايد خلا المتن عنها ولم تكن في شروحه **قال ويجوز
خلو الزمان اقول** اختلف في جواز خلو الزمان عن المجتهد والحق جوازه لنا على الجواز انه
ممكن ولم يدل دليل على امتناعه ولقوله صلى الله عليه وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا
ينتزعه ولكن يقبضه بقبض العلما حتى اذا لم يبق عالما اتخذ الناس روسا جهالا فسيلوا
فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا قيل معارض بقوله لا تزال طايفة من امتي ظاهرين على الحق
الجواب ليس نصا في المجتهد بل قيل هم اهل الحديث او المجاهدون ولين سلمنا لم يدل
على عدم الجواز بل على عدم الوقوع ولين سلم ندليلنا اظهر وقد تقدم انه يقدم بالظهور
ولو سلم غايته التعارض فيرجع الى الاصل وهو عدم المانع من الجواز وقال ابن دقيق العيد
يجوز في اخر الزمان عند تعطل الشرايع وتزلزل قواعد الدين وهذا المعنى انما الكلام في حال
رواج الشريعة والاحكام واقول لو ادعي الانسان وقوع الخلو عن المجتهد يجب ان لا يخالفه
احد لان مثل امام الحرمين والغزالي لم يعدا من اصحاب الوجوه فضلا عن رتبة الاجتهاد ومن
بعدهما لا يلحق غبارهما الا ان ابن دقيق العيد كان يزعم الاجتهاد لنفسه فالظهر كلامه
محيلا لا حاصل له **قال اذا عمل العامي بقول مجتهد اقول** العامي اذا عمل بقول مجتهد
في حادثة فليس له الرجوع عنه اجماعا وانما الكلام فيما اذا افتى ولم يعمل فقيل يلزمه العمل لان
قول المفتي في حقه كالدليل في حق المجتهد وقيل يلزمه اذا شرع فيه لان الشروع ملزم وقيل يلزمه
ان التزم وقيل يلزمه اذا وقع في نفسه صحته وقيل ان لم يوجد مفت اخر يلزمه والا فلا والحق
هذا واختاره النووي رحمه الله هذا الذي ذكرنا في اتحاد الحادثة اما اذا اختلفت الحادثة
فالاصح عند المصنف الجواز واليه ذهب ابن الحاجب وقيل لا يجوز مطلقا وقيل يجوز في عصر الصحابة
والتابعين واما بعد تقرر المذاهب فلا يجوز واليه ميل امام الحرمين ومن لم يبلغ رتبة الاجتهاد
فعل عليه التزام مذهب مجتهد معين اختار المصنف وجوبه عليه وقيل لا يجب واذا قلنا بوجوبه
فهل يختار اي مجتهد كان ام يجب تقليد الافضل في اعتقاده فان يجب عليه تقليد الافضل او
المساوي بناء على ما اختاره سابقا من وجوب اعتقاد الافضلية او التساوي ولكن الاولى
ان يسعى في الارجح ليظهر وجه الاختيار وليس هذا مخالفا لما تقدم من عدم وجوب البحث
لان الاولوية لا تستلزم الوجوب ثم اذا التزم مذهبا هل له الخروج عنه اقوال احدها
لا يجوز لانه بعد التزامه صار كالدليل بالنظر الى المجتهد والثاني يجوز واختاره الرافعي
الثالث التفصيل بين ما عمل به وما لم يعمل فان عمل لا يجوز له تقليد غيره والا فلا منع ثم انه
وحيث جوزنا له الخروج فشرطه ان لا يتتبع الرخص بان يختار من كل مذهب ما هو الاهون
عليه قال النووي والذي يقتضيه الدليل انه له ان يستفتي من شا لكن ان لا
يلتزم

بلفظ الرخص وقال به ابو اسحق المروزي اي جوز بيع الرخص وقيل لم يصح عنه هذا بل الذي صح
عنه انه من فعل ذلك يفسق وهذا يدل على انه كبيرة عنده فكيف يمكن منه القول بالجواز وهذا
الذي يظن بمثل ذلك الحبر الامام **قال مسئلة اختلف في التقليد في اصول الدين**
اقول لما ذكر مباحث التقليد في الفروع ناسب ذكر التقليد في الاصول اي
اصول الدين والمراد باصول الدين المسايل الاعتقادية التي لا يتوقف على كيفية عمل كوجود الصانع
وحدوث العالم وهي التي تسمى علم الكلام ولنقدم مرحلة مما يتعلق به ليفيد بصيرة الطالب ويجعله
سايل الاولي تعريفه علم الكلام علم يعرف به القواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من الادلة
اليقينية سوا توقفت على الشرع ام لا وسوا كانت مطابقة لنفس الامر ام لا لان الخصم كالمعتزلي
والكرامي وان بدعناه لا نخرجه عن علما الكلام فعلى هذا المراد بالشرعي ما نسب الى الشرع في
الجملة فخرج علم الله وعلم الرسول لانه ليس من الادلة ودخل علم الصحابة بتلك العقايد لانه من
الادلة اليقينية وان لم يكن هذا العلم مدونا اذ ذاك قال صاحب المواقف هو علم يقتدر معه على
اثبات القواعد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه ويعلم منه ان استحضار جميع القواعد ليس
شرطا بل يكون عنده من الماخذ والشرايط ما يكفيه في استحضار العقايد الثانية موضوعه
وقد تقدم في اول الكتاب ان تمايز العلوم في ذاتها بتمايز الموضوعات فموضوع علم الكلام
قيل ذات الله تعالى من حيث الصفات والافعال لان موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن احواله
ولما كان بحث الاصولي عن قدم الذات ووجوب الوجود وانه فاعل بالاختيار مرسل للرسل
الى غير ذلك كان موضوعه الذات من تلك الحيثية واورد عليه بان علم الكلام كما يبحث فيه عن
احوال الذات كذا يبحث فيه عن احوال الممكنات من حيث صدورها واسنادها اليه تعالى فلا
بد من ضمها اليها تزادها بعضهم وهو صاحب الصحايف واورد عليه بان كثيرا من مباحث علم
الكلام لا يلاحظ فيها الاسناد اليه تعالى مثل المعدوم ليس بشي والحال ليس بثابت فذهب
بعضهم الى ان موضوعه الموجود من حيث هو موجود على قانون الاسلام وهذا هو مختار
الغزالي واورد عليه البحث عن المعدوم والحال فانه لا موجود مع ان البحث عنهما من مسايل الكلام م
واجيب بانا لا نسلم انهما من مسايل الكلام بل انما اوردت تتميما للمقصود اذ الاشيا تتضح
بمقارنة اضدادها ولما كانت تلك المباحث متكثرة ودعوى الاستطراد تتميم المقصود
لا تخلو عن تكلف اختار المتاخرون كون موضوعه المعلوم ليشمل الموجود والمعدوم والواجب
والممكن من غير شايبة تكلف الثالثة مسايله هي القواعد الشرعية الاعتقادية النظرية وقيد لنا
النظرية يخرج الضروري اي ما علم من الدين ضرورة فلا يكون من علم الكلام كما ان الاحكام
الفروعية التي صارت من ضروريات الدين لا تعد من الفقه الرابعة غايته وغاية علم الكلام
احكام العقيدة بحيث لا يتزلزلها شبه المبطلين وغاية هذه الغاية الفوز بمرضاة الله والامن
من عقابه الخامسة شرفه ورتبته فهو اشرف العلوم لان شرف العلم بشرف موضوعه
وغايته وقد علمت ان موضوعه اشرف الاشيا لاشتماله على ذاته واحواله تعالى وغايته

الفوز

الفوز بمرضاة الله والامن من عقابه السادسة وجه التسمية بعلم الكلام اما لان مسئلة الكلام
اشهر مسايله واكثر الخلاف فيها حتى قتل فيها ائمة كثيرون فسمي العلم به تسمية للشي باشهر
اجزايه واما لان الماهر فيه يقتدر على الكلام في الاستدلالات ودفع الشبه واما لان
هذا العلم عند المسلمين في مقابلة المنطق للفلاسفة فسمي به تمييزا بينهما واما لانه اول
ما دون كانت مسايله مصدرة بلفظ الكلام في كذا الكلام في كذا فان قلت اذا كان
اشرف العلوم فكيف طعن فيه السلف ومنعوا من الاشتغال به قلت ذلك محمول على ما اذا
اراد به التعصب وافساد عقايد المسترشدين او توضيحا لما يقوله اهل الضلال والا
ما يقوي الايمان ويدفع عنه شبه المبطلين لا يخفى حسنه في الدين ثم تعلمه مقدار
من فروض الكفاية وقد دون في كتب الفروع انه من فروض الكفاية وعن الشيخ الاشعري
ان ايمان المقلد لا يصح ولما كان بظاهره يستلزم عدم صحة ايمان العوام الذين هم سواد اعظم رد على
الاستدلال دفعه القشيري بان هذا لم يصح نقله عن الشيخ قال المصنف والتحقيق ان التقليد
ان كان اخذ القول من الغير بغير حجة مع احتمال شك او وهم فلا يكفي في الايمان وان كان جزما
خاليا عنهما فيصح وبه يجمع بين قول الاشعري وغيره وان شيت تحقيق المسئلة بما لا مزيد عليه
فاسمع لما نتلو **اعلم** ان اهل السنة كلهم من قال بايمان المقلد ومن لم يقل به متفقون
على ان مناط التقليد هنا هو الاستدلال بالاثر على المؤثر وبالمصنوع على الصانع ولا يلزم
في هذا الاستدلال الاقتدار على ايراد الحجج ودفع الشبه لو اعترض عليه مبتدع بل ذلك من
فروض الكفاية التي تقوم بها في كل ناحية عالم متبحر انما المراد بالاستدلال مجرد الانتقال
من الاثر الى المؤثر على ما نقل عن الاعرابي البعرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير
فسما ذات ابراج وارض ذات فجاج كيف لا يدلان على الصانع الخبير فاذا كان معنى الاستدلال
ما ذكرنا ولا يحتاج فيه الى تحرير الادلة ودفع الشبه لم يوجد من المسلمين مقلد قط اذ اجهل
من يتصور منهم فيهم كالرعاة وسكان البوادي اذا راى شيا عجيبا مونقا يقول
سبحان من خلقه وهذا استدلال منه على موجد العالم واذا كان هذا حال اجهلهم فكيف
بمن نشا بين العلما والوعاظ ولازم الجماعة والجمعة قال المولى المعظم التفتازاني
في شرح المقاصد ليس الخلاف في هولا الذين نشاوا في ديار الاسلام من الامصار والقرى
والصحاري ولا الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فان هولا كلهم من اهل
النظر والاستدلال بل فيمن نشا على شاهق جبل ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض واخبره
انسان واخبره بما يجب عليه اعتقاده وصدقه بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر فهذا
محمل كلام الاشعري وبه يستقيم ما ورد في الاخبار والاثار من قبول الايمان من العوام
لانه لا يصدق على احد منهم اسم المقلد وما ذكره المصنف من التحقيق ليس بشي لان الجزم الخالي
عن الدليل الموجب قابل للزوال وليس من العلم اليقيني في شي بل ذلك يسمى بالاعتقاد
الذي هو قسيم العلم وقوله خلافا لابي هاشم ليس كما ينبغي لان ابا هاشم انما يقول

بوجوب الاستدلال بمعنى تحرير الدلايل ودفع الشبه صرح به التفتازاني في شرح المقاصد
قال فليجزم بعقده بان العالم محدث اقول هذا تفريع على اختياره من الاكتفا بالجزم
اي اذا علمت ماذكرنا فالواجب على المكلف الجزم بحدوث العالم وقد نبهناك على فساده والعالم
ماسوى الله تعالى من الممكنات فيشمل الاعراض والجواهر وليس اسما لجميع ماسواه من
حيث الجميع والا لم يصح جمعه بل هو للقدر المشترك بين الكل ولكنه اما تعلق ويراد به
الثقلان الانس والجن مثل وفضلناهم على العالمين سيدة نسا العالمين والاحداث اخراج الشي
من العدم الى الوجود فقبل الوجود العالم ممكن ولا يوصف بالحدوث الا باعتبار المال وبعده
يوصف بالحدوث والامكان وعلة احتياج العالم اما الامكان واليه ذهب الفلاسفة او الحدوث
مطلقا او مع الامكان او بشرطه مذاهب لاهل الحق والحدوث هو الوجود بعد العدم وعند
الفلاسفة ينقسم قسمين الى حدوث زماني لحدوث زيد وعمرو والى حدوث ذاتي كحدوث الافلاك
فانها قديمة بالزمان وان كانت حادثة بالذات وهذا مبني على ان البارى تعالى موجب لا اختيار
له في صنعه بل صنعه لازم له كالضو للشمس وعند اهل الحق فاعل بالاختيار والقدرة والارادة
وصنع المختار لا يكون قديما قال بعض الشارحين عندنا القدم ينافي الاحتياج فلا يجوز انتقال
القديم الى الموثر وهذا غلط منه لان صفاته تعالى محتاجة الى ذاته تعالى مع كونها قديمة
والصواب ان يقال محتاجة الى الموثر لكن غير محتاجة الى الغير اذ الصفات ليست غير
الذات قال وله صانع وهو الله اقول قولنا العالم محدث دعوى لا بد لها من دليل
والدليل على ذلك انه موجود بعد العدم فوجوده اما من ذاته فيلزم قدمه لان ما للشي
بالذات لا يفارقه وهو باطل للاتفاق على حدوثه ولانه متغير وكل متغير حادث فلا بد
وان يستند وجوده الى موثر فينتقل الكلام الى ذلك الموثر فنقول اما حادث او قديم
فان كان حادثا فيحتاج الى موثر اخر وهلم جرا فاما ان يعود السلسلة الى الاول فيدور
او تذهب الى غير النهاية فتتسلسل وكلاهما باطل فلا بد من انتهايه الى موثر لا يحتاج الى
غيره وهو الله تعالى هذا في ثبوته وفي توحيده يقول لا شريك له في الوهيته ولا جز
له ولا يشبه شيا من الاشيا وتحقيق الكلام في هذا المقام ان نقول لا جزله لا بحسب
الماهية لانه لا يجانس شيا حتى يحتاج الى الفصل فلا جزله عقلا ولا بحسب الخارج لانه لو كان
مركبا في الخارج لزم امكانه لاحتياجه الى اجزايه وكل محتاج ممكن وقد ثبت انه واجب
لا ممكن ولا بحسب المقدار لانه من خواص الاجسام وقد ابطلنا كونه جسما لاحتياجه الى الاجزا
والمكان كما سياتي ولا يشبه شيا لان ما عداه حادث والقديم لا يشبه الحادث فان قلت
مذهب المتكلمين ان الوجود مقول على الوجودات بالتواطو وافراد المتواطي متماثلة كافراد
الانسان قلت الوجود ليس امرا محققا في الاخر والاجزا عقليا في الاشيا الموجودة بل الوجود
المطلق وهو الكون في الاعيان يطلق على الوجودات الخاصة قولا عرضيا واما وجوده الخاص
تعالى فهو عين ذاته في الخارج على ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من ان وجود كل شي عينه ولو

بجوازه

كان

كان زايدا في الخارج ايضا لم يرد الاشكال لانه قديم مستند الى ذاته القديمة فكان علمه
لا يشابه علم المخلوق فكذا وجوده واما كونه واحدا في الوهية فلانه لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا لكن لم تفسدا فلا شريك ولانه لو وجد الهان بصفات الالوهية واراد احدهما
حركة زيد والاخر سكونه فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزامه الجمع بين الضدين او لم
يقع مراد واحد منهما فيلزم عجز الاثنين وهو مناف للالوهية مع انه يلزم وقوع المرادين
على تقدير عدم وقوعهما لان المانع من وقوع كل منهما وقوع الاخر وان وقع مراد احدهما دون
الاخر فالعاجز منهما عن ان يوقع مراده ليس باله قال والله تعالى قديم لا ابتدا لوجوده
اقول من صفاته تعالى التنزيهية انه ليس بحادث وقد قدمنا انه لو كان كل موجود
حادثا لزم التسلسل وهو باطل فلا بد من الانتها الى موجود قديم لا يكون وجوده من غيره
واذا ثبت قدمه امتنع عدمه وذلك لان وجود القديم مقتضى ذاته وما كان لازما
لذات الواجب تعالى لا يمكن زواله وبين القديم والازلي عموم من وجه لان الموصوف
بالقدم موجود لا محالة بخلاف الموصوف بالازلي فانه لا يشترط فيه الوجود كالعدمات
اذا قلنا باسنادها وبعضهم من الطب في شي لا حاجة اليها وقال الزمان حقيقي وتقديري
فالحقيقي هو الصادر عن حركات الافلاك وهذا كلام باطل اما اولا فلان الزمان ليس امرا
موجودا واما ثانيا فلانه لو كان موجودا لم يكن صادرا عن غير الله تعالى لان الاشيا
كلها مستندة اليه ابتدا كما سياتي واما ثالثا فلان حركة الفلك ليست بثابتة عند
اهل الحق بل الحركة للكواكب وحركة الفلك مذهب الفلاسفة وقد دلت الايات والاحاديث على ان
الحركة للكواكب اما الايات فقصة الخليل صلوات الله عليه فانه نسب الافول الى الكوكب والقمر
والشمس واما الاحاديث فقد صح في البخاري ومسلم وغيرهما ان الشمس تسجد تحت العرش كل
يوم بعد غروبها وتستاذن في الرجوع قال وحقيقته مخالفة لساير الحقايق اقول
حقيقته مخالفة لساير الحقايق من الممكنات اذ لو ماثلت الحقايق وامتاز عنها بالوجوب
وهي بالامكان لزم التركيب المنافي للوجوب ثم يطلق لفظ الذات عليه وعلى ذوات الممكنات
قولا عرضيا بالمعنى الذي يصدق على الكل صدق العارض على المعروض كالوجود فان وجوده
وان خالف ساير الوجودات يطلق الوجود على الكل قولا عرضيا فتامل والحقيقة في هذا
الاصطلاح يراد بها الذات ولهذا في بعض الكتب يعبرون بالحقيقة وفي بعضها بالذات
وقد غلط بعضهم فجعل الحقيقة بمعنى الماهية والشيخ المتكلمين على انه لا يطلق على ذاته
تعالى لفظ الماهية لاشعاره بالمجانسة حتى انكروا على ابي حنيفة اطلاقه لفظ الماهية
وانكره اصحابه فقالوا لم يوجد في كتبه ولا نقله عارف قال ابو منصور الماتريدي
ان سالنا سايل عن الله ما هو قلنا ان اردت ما هو اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت
ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات وان اردت ما هيته فهو متعال
عن المثال والجنس قال قال المحققون اقول اختلف في العلم بحقيقته تعالى هل

يجوز ام لا فمنعه الفلاسفه وجوزه المسلمون واختلف المجوزون هل وقع في الدنيا ام يقع في الاخرة
ام لا دليل علي وقوعه لا في الدنيا ولا في الاخرة وهذا هو المختار لنا علي الجواز ان الله تعالي قادر علي ان
يلهم خواص عباده وان يخلق فيهم علما ضروريا بحقيقته ولا مانع وعدم الوقوع لعدم دليل
عليه عقلا ونقلا القايلون بعدم الجواز لو علم فاما بالحد ولا حد لاقتضايه بالجنس والفصل وهو
مستحيل في حقه تعالي واما بالرسم ولا يفيد معرفة الكنه الجواب لا نسلم انحصار طريق العلم
في الحد والرسم بل يكون بالالهام وخلق العلم الضروري كما بينا والرسم وان لم يستلزم العلم
بالكنه دايما ولكن ربما يفيده القايلون بوقوع علمنا بحقيقته قالوا الحكم عليه بانه موجود
عالم خالق الي غير ذلك والحكم علي الشي فرع تصوره الجواب فرع تصوره بوجه ما فانا نحكم
علي اشيا لا نعرف حقايقها واما الاستدلال بوقوع الروية فضعيف لانها لا تقتضي العلم بكنه
المدعي والكلام فيه قال وليس بجسم اقول الجسم اما مركب من الاجزا التي لا تتجزا علي ما
ذهب اليه المتكلمون او من الهيولي والصورة علي ما ذهب اليه الفلاسفة وقد تقدم انه تعالي
واحد من جميع الوجوه لا تركيب فيه لاستلزامه الاحتياج المنافي للالوهية ولانه لو كان
جسما لاحتاج الي مكان وحيز لانه ضروري للجسم لا يمكن وجوده بدونه ويلزم قدم المكان
ضرورة وقدم المتمكن وقد قدمنا ان العالم وهو ما سوي الله تعالي حادث بجميع اجزايه
وكما انه ليس بجسم فكذا ليس بجوهر لان الجوهر عند المتكلمين هو الممكن القايم بنفسه وعند الفلاسفة
ممكن اذا وجد لم يكن في موضوع والباري تعالي مباين للممكنات واذا لم يكن جوهرا فبالاولي ان لا
يكون عرضا لان العرض عند اهل الحق مستحيل البقا والله باق ازلا وابدا ولان العرض يحتاج الي محل يقوم
به والاحتياج من سمات الممكن تعالي عن ذلك علوا كبيرا قال لم يزل وحده اقول
قد سبق انه تعالي قديم والعالم محدث واذا ثبت ذلك فعلم انه كان ولم يكن معه شي اذ ما سواه
حادث ولا زمان معه في الازل ولا مكان وانما ذكره هنا توطية لمسيلتنا القدرة والاختيار
اي انما انشا المحدث بقدرته ومشيته لا انه موجب بالذات وعلة علي ما عليه الفلاسفة
والدليل علي انه خلقه بالقدرة انه لو كان بالايجاب لزم قدم العالم لان المعلول لا ينفك عن علته
او يكون كل حادث مسبوقا ومشروطا باخر الي غير النهاية وكلاهما باطل ولان اختصاص كل جسم
بشكل ولون وطعم وراحة وغير ذلك لا بد وان يكون لمخصص وذلك هو القدرة والارادة لتساوي كل
الاجسام وعوارضها ولان العالم لو كان معلولا لذاته كان لازما لها فلو فرض ارتفاع العالم
لزم ارتفاعه تعالي لان انتفا اللازم دليل انتفا الملزوم ولكن ارتفاع الواجب تعالي محال
لان ذاته تقتضي وجوده وما اقتضي ذاته وجوده استحال زواله قالوا لو كان مختارا في
فعله لزم الانقلاب لانه في الازل ان علم عدم وجود العالم فهو ممتنع الوجود وقد وجد فانقلب
الممتنع ممكنا وان علم وجوده فهو لازم الوقوع فلا قدرة ولا اختيار قلنا علم وجوده في وقته باختيا
ره فلا محذور ولان الوجوب بالقدرة محقق للقدرة لا مناف لها قوله ولم يحدث بابداعه في ذاته
حادث جواب سوال مقدر اي اذا كان صنعه حادثا يلزم قيام الحادث به وهو محال لاستلزامه

حدوث

حدوث الموصوف اجاب بان الاحداث صفة اضافية ليست بموجودة فلا يلزم منه محذور وان
قلنا ان الاحداث صفة موجودة هي التكوين الذي قالت الحنفية بانه صفة قديمة فلا محذور ايضا
قوله فعال لما يريد من فروع القادرية اي لم تنته قدرته الي شي كسا يريد للخلق بل يفعل ما يشا
ما تعلقت قدرته به كان كيف ونعم الجنان سرمدية بعاقب الابدال وكلها مخلوقة بقدرته
كيف ولو انتهت قدرته عند مراد كان عجزا ونقصا قوله ليس كمثله شي قد تقدم في قوله لا يشبهه
هذا المعني وانما اعاده لان هذا ابلغ من ذلك لكون الشي نكرة في سياق النفي ولانه كالدليل السمعي
علي تلك الدعوي او جعله صفة لفعال لما يريد اي ليس في فعله يشبه شيا والكاف عند
المحققين ليست بزايدة لان مثله تعالي مفقود اتفاقا واذا نفي ان يكون شي مثل مثله فالمراد نفي
المماثلة عنه علي وجه الكناية التي هي ابلغ من التصريح قال القدر خيره وشره منه
اقول مسيلة القدر اصل من اصول الاسلام فلا بد من الوقوف علي كنهها علي ما ينبغي
اعلم ان عبارة المشايخ ان الكل بقضايه وقدره واما الفرق بالاجمال والتفصيل فبالنظر الي
كون الاشيا في علمه تعالي مجتمعة في الازل يسمي قدرا وبالنظر الي وجودها في اوقاتها القدرة
قضا وقيل بالعكس وهذا اظهر لقوله تعالي وان من شي الا عندنا خزاينه وما ننزله الا بقدر
معلوم والاحاديث الواردة في باب القضا والقدر كثيرة جدا متواترة المعني كشجاعة علي وجود
حاتم وان كانت افرادها احادا فلا حاجة الي ذكرها وكذا ذم القدرية قد ورد في الاحاديث الصحيحة
لكن قد اختلف في وجه التسمية ومن يصدق عليه هذا الاسم فقيل وجه التسمية ان القدرية
ينسبون الفعل الي قدرة العبد وايجاده فليس بسديد لان المنسوب الي القدرة قدري بضم
القاف بل منسوب الي القدر الذي هو العلم بالاشيا وايقاعها علي الوجه المخصوص في اوقاتها
واما من يصدق عليه فهم القايلون بان الشر ليس بقدر الا له تعالي بل الافعال الاختيارية
للعباد بقدرتهم وايجادهم قالت المعتزلة هم بل اهل السنة هم القدرية لانهم يقولون بان الاشيا
بقدر الله لان مثبت الشي ينسب اليه كالمالكية والحنفية والشافعية لا الي النافي والجواب
انه قد ورد في الاحاديث ان القدرية مجوس هذه الامة ولا شك ان من يجعل للعبد قدرة
علي الايجاد هو الذي يشبه المجوس القايلين بالهين خالق الخير ويسمي يزدان وخالق الشر ويسمي
اهرمن ولما في الحديث من ان القدرية خصما الله ولا شك ان من فوض الامور اليه تعالي
ليس بخصم بل الخصم من يثبت شريكا في الخلق والايجاد والدليل علي القدر قوله تعالي انا كل
شي خلقناه بقدر وقوله وخلق كل شي فقدره تقديرا وما اصابكم يوم التقا الجمعان فباذن
الله اي بقضايه وقدره وفي الحديث كل شي بقضا الله حتي العجز والكيس واحتجاج موسي مع
ادم وجواب ادم الحديث المشهور وبالجملة من لوازم الايمان الصحيح ان يعتقد ان الكاينات
كلها وما كان وما هو كاين جوهرا او عرضا فعلا وقولا معصية وطاعة خيرا او شرا كان في
الازل في علمه لم يزد ولم ينقص عن ذلك شي قال ولا حل قال علمه شامل
اقول وجب الايمان بان له علما قديما لا يشبه علم المخلوقين والدليل علي كونه عالما اتقان افعاله

واحكامها قال افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت الى اخر الاية وقال انا زينا السما الدنيا بمصابيح
وقال اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع
البصر ومن اراد الاطلاع على حقايق صنعه فليطالع علم التشريح ويحيط بكيفية تركيب علم الانسان
وما اتى به الاولون وما سياتي الاخرون من دقايق الصنايع وخفيات العلوم ذرة بل دون ذرة
من علمه الذي علمه خلقه وما اوتيتم من العلم الا قليلا وايضا قد تقدم انه فاعل بالقدرة والارا
ومن شانه هذا لابد له من علم قيل لو كان له علم لكان متعلقا اما بنفسه او بغيره وكلاهما محال
اما الاول فلانه لو علم ذاته لكان مغايرا لذاته لان العالم غير المعلوم قلنا التغاير الاعتباري كافي
في علم الانسان بنفسه واما الثاني فلانه لو علم الاشيا لزم التعدد في الذات الاحدية بتعدد العلوم
وهو محال قلنا التعدد في التعلق لا يوجب التعدد في الذات كما في ساير الصفات ويعلم منه
جواب الفلاسفة انه لا يعلم الجزييات على الوجه الجزي والا لزم التغير في الذات لان
الجزييات متغيرة واعلم انه كما ان قدرته غير متناهية كذلك علمه غير متناه لانه محيط بما هو
غير متناه كنعيم الجنات والاعداد والاشكال اما سمعا فلقوله خلق كل شي والله بكل شي عليم
لا يعزب عنه مثقال ذرة يعلم خاينة الاعين الى غير ذلك من الايات والاحاديث واما عقلا
فلان الموجب لعالميته ذاته وللمعلومية امكانها ونسبة ذاته الى الاشيا كلها على السوا
قال قدرته شاملة لكل مقدور اقول قد تقدم انه فاعل بالاختيار وكل من كان فاعلا للاشيا
بالاختيار لابد له من قدرة والقادر هو الذي ان شا فعل وان شا ترك اي يصح كل منهما منه
بحسب الدواعي المختلفة وقد تقدم ان قدرته غير متناهية اي كل ما دخل تحت مشيته فهو قادر
عليه وما قيل ان ما من شانه ان يقدر عليه ليخرج الممتنع ليس بشي لان الممتنع لا يطلق عليه الشي لا عند
اهل الحق ولا عند المعتزلة فلا يحتاج الى الاحتراز عنه **قال ما علم انه يكون اراده اقول**
ما تعلق فيما تعلق علمه الازلي وجوده في وقته المعين له في ذلك العلم فهو مراده وما لا فلا وان امر به
ونهي عنه ابتلا كابي جهل فانه لم يكن في علمه ولا ارادته خلافا للمعتزلة فان كل مامور به مراد
وان لم يقع والحاصل ان ما علم كونه لا محالة كاين وما يكون كاينا فهو مراد وعكسه ايضا كليا كل ما
كان مرادا فهو كاين معلوم له تعالى ولكن لا يرضى ببعض المرادات كالكفر والمعاصي فالرضى
اخص من الارادة **قال بقاوه اقول** من صفاته تعالى البقا وقد اثبته الشيخ الاشعري
واتباعه صفة زايدة حقيقية كالعلم والقدرة والجمهور على انها ليست صفة حقيقية
بل البقا استمرار الوجود بالنظر الى المستقبل كما ان القدم استمراره نظرا الى الماضي وكلام
المصنف فيه تسامح وكان الاولى ان يقول وجوده غير مستفتح ليكون اشارة الى القدم
ولا متناه ليكون اشارة الى البقا **قال لم يزل باسمايه اقول** اتفق العقلا من المليين
وغيرهم على انه تعالى ليس له كمال منتظر بل كل ما هو كمال حاصل له ازلا وابدا واختلف في بعض
صفاته لفظا لا معنى وتحرير ذلك ان صفاته تنقسم اربعة اقسام الاول الصفات السلبية ولم
يخالف فيها احد مثل كونه ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر وغيرها الثاني الصفات الاضافية ككونه

رازقا

رازقا لعمرو وغير رازق لبكر الثالث الصفات الفعلية كالخلق والاماتة والترزيق وغيرها وهي عند
الاشاعرة حادثة وعند الحنفية راجعة الى صفة التكوين القديمة الرابعة الصفات الزايدة
على الذات القديمة وهي التي وقع فيها الخلاف اثبتها اهل السنة ونفاها الفلاسفة والمعتزلة
لما اضطراب قالوا بزيادة بعضها كالارادة لكن لا يجوزون تسميتها به تعالى لنا على ثبوتها
على الاجمال انها صفات كمال وكل ما كان صفة كمال يجب القول بثبوته وقد وردت الايات
والاحاديث بثبوتها مفصلة بحيث لا يمكن انكارها ولا تاويلها قال انزله بعلمه ولو شا
الله لهداكم اجمعين خلق كل شي فقدره تقديرا هو الحي الذي لا اله الا هو سميع بصير فان قيل لو كانت
له صفات قديمة موجودة يلزم تعدد القدما وقد كفرت النصارى بالقول بالقدما الثلاثة
فكيف بالثمانية او اكثر الجواب انما كفرت النصارى لقولهم بذوات متعددة متصفة
بالالوهية ونحن نقول الذات واحدة والصفات كثيرة ولا يلزم منه قدح في اصول الاسلام
ومعنى قول المشايخ لا هي عينه ولا هي غيره انها ليست عين الذات لتغاير المفهومات ولا غيره لعدم
الانفكاك اذ الغيران هما الامران اللذان يوجد كل منهما بدون الاخر فان قلت من قال انه تعالى
موجد العالم كيف يمكن سلب العلم والحيوة منه قلت لم يسلبه عنه معنى بل يقول ذاته بالنسبة
الى المعلوم علم والى المقدور قدرة وقس على ذلك وقسم المصنف صفاته بحسب الدليل فقال منها ما
دل الفعل عليه كالعلم والقدرة والحياة والارادة لان وجود الفعل الحادث بدون هذه الصفات
مستحيل ومنها ما دل عليه التنزيه مثل السمع والبصر والكلام والبقا بنا على ان البقا صفة حقيقية
على ما نقلنا عن الشيخ فالحياة صفة تقتضي صحة العلم والارادة والعلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض
او انكشاف المدرك وعلمه تعالى عبارة عن حضور الاشيا عنده بلا انتزاع صورة ولا انفعال ولا
اتصاف بكيفية والقدرة صفة تؤثر في الشي ايجادا واعداما عند تمام الارادة بها والارادة
صفة ترجح احد المقدورين بالوقوع والكلام صفة تنافي السكوت والخرس والسمع عند الشيخ الاشعري
هو العلم بالمسموعات والبصر العلم بالمبصرات وعند ساير المتكلمين غير العلم والانكشاف بهما اكمل من
الانكشاف به وفيه نظر اذ ذاك انما يتصور في غيره تعالى واما بالنسبة اليه فلا تفاوت
انكشاف الاشيا فان قلت قد تقررت ان عندكم صفات الافعال حادثة فكيف يصح قول المصنف لم يزل
باسمايه اذ مرجع الاسما كالخالق والباري الى صفات الفعل وهي حادثة قلت في اسمايه اعتباران
اعتبار التعلق والحدوث كالخلق بمعنى الايجاد والغفار بمعنى المحو وترك ذنوب عباده بعد وقوعها
فهي بهذا الاعتبار راجعة الى صفات الافعال واعتبار الثبوت بمعنى انه له الخلق والمغفرة اي
شانه ذلك فهي راجعة الى صفة الارادة فان قلت تكون وصفه بتلك الصفات مجازا قلت
اذا اريد بها الحدوث فلا شك انها حقيقية واذا اريد بها الصفات الذاتية على التاويل الذي ذكرنا
فهي حقايق لان صفاته الحقيقية ليست زمانية كما ان ذاته كذلك وبهذا يزول اشكال
احد يرد على كلامه تعالى بانهم يقولون كلامه ازلي ولا شي قبل الازل فكيف يصح
صيغة الماضي في الازل مثل انا ارسلنا نوحا ونظايره فاذا قلنا ان صفاته غير زمانية

سقط ذلك اذ بالنظر الى صفاته لا ماضي ولا مستقبل وانما عبرنا تارة بالماضي واخرى بالمستقبل
تفهيماً للعامة وتفننا في الكلام **قال وما صح في الكتاب اقول** يريد انه قد ورد
في الايات والاحاديث صفات اخر منها ما هو صفات ومنها ما فيه اشكال فما كان معناه
ظاهراً فيعتقد منه ذلك المعنى الظاهر ان كان لا لفظه مشعراً بالتنظيم وما ليس بظاهر ففيه
مذهبان مشهوران مذهب السلف التفويض اليه تعالى وانه مما استاثر بعلمه ليس لاحد
سبيل الى ذلك ومذهب الخلف التاويل بما يرجع الى معنى يليق به تعالى قيل مذهب السلف
اسلم ومذهب الخلف احكم اما الاول فلان الايمان به كاف على اجماله واما الثاني فلانه يحتاج
الى دقة نظر وتامل وافر وايضاً نظراً الى الثواب فان الاجر على قدر المشقة فمن اتعب
فكره في استخراج معنى صحيح ليس كمن امن به مجملاً من غير تامل وتعب وامثلتها
كثيرة في الايات يد الله فوق ايديهم تجري باعيننا والسموات مطويات بيمينه خلقت
بيدي بيده ملكوت السموات والارض وفي الاحاديث قلوب بني ادم بين اصبعين
من اصابع الرحمن الصدقة تقع في كف الرحمن قبل وقوعها في يد السائل يمين الرحمن وكلتا
يديه يمين الى غير ذلك فعند الخلف اليد القدرة والعين الحفظ والكلام مجاز
مرسل من اطلاق الملزوم وارادة اللازم وكذا الاصبعان صفة الجلال والجمال ويشهد وينبغي
ومن له قدم راسخ في علم البلاغة له يد طولى تنزيل كل منها على ما يليق به **قال كلامه
غير مخلوق اقول** كون الباري تعالى متكلماً لم يخالف فيه احد من ارباب الملل والمذاهب وقد تواتر
كونه تعالى امراً ناهياً انما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند اهل الحق انه قديم
ليس من جنس الحروف والاصوات بل صفة قديمة قائمة بذاته تعالى منافية للافة والسكوت
هو بها امر ناه كما انه عالم بالعلم قادر بالقدرة يدل عليها تارة بالعبارة وتارة بالكتابة فاذا
عبر عنها بالعربية كان قرانا وبالعبرانية فتوراة وبالسريانية فانجيل الى غير ذلك
كما اذا ذكر الله تعالى بلغات مختلفة فالمسمى واحد وان كانت اللغات مختلفة وخالف
في جميع الفرق زعماً منهم ان لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف فالحنابلة والحشوية
على ان القران هو الحروف المنتظمة المترتبة وكون كل كلمة منه مسبوقة باخرى كان ثابتاً
في الازل قائماً به تعالى وان المسموع من زيد وعمرو والمكتوب في اللوح والورق قديم
والكرامية على ان الحروف المنتظمة وهي حادثة قائمة بذاته تعالى عن ذلك علواً كبيراً
والمعتزلة لما راوا فساد القولين عقلاً عن الاستدلال وسمعوا قوله تعالى قرانا عربيا وقوله
بلسان عربي مبين وانه لذكر لك انا نحن نزلنا الذكر الى غير ذلك ولا شك ان ما اتصف بالحادث
فما لوا هو المنتظم من الحروف الحادثة والمركب من الحادث حادث ولا يجوز قيام الحادث
بذاته تعالى بمعنى كونه تعالى متكلماً انه موجد للكلام في الغير كما اوجده في الشجرة
لموسى واهل الحق يقولون بما قال به المعتزلة انما الخلاف معهم في اثبات معنى اخر وراء
الالفاظ اعني المعنى القديم هو بذلك متكلم لا بايجاده الالفاظ في لسان زيد وعمرو لنا على اثبات

ذلك

ذلك المعنى القديم انه تعالى متكلم اتفاقاً ولا يجوز ان يكون ذلك لايجاده الالفاظ على لسان
زيد وعمرو اذ لا يشتق اسم الفاعل الا لمن قام به الفعل فالمتحرك هو من قامت به الحركة
لا من اوجد الحركة هذا قانون لغة العرب لا يمكن لاحد انكاره واذا ثبت انه متكلم ومن
الضروريات المعلومة باوائل العقول ان ما كان فيه تركيب وترتيب وانتظام لا يكون
قديماً وما ليس بقديم لا يجوز قيامه بذاته تعالى فقد تحقق ان هناك معنى اخر وراء
هذه الالفاظ الحادثة هو بها متكلم ولنا ايضاً ان كل احد يجد من نفسه حين الامر
والنهي والاخبار والاستخبار معان يعبر عنها بعبارات مختلفة تلك المعاني التي يعبر
عنها بتلك الالفاظ هي التي تسمى بالكلام النفسي وليست بعلم لان الانسان كثيراً ما يخبر
عما لا يعلم ولا ارادة لانه كثيراً ما يخبر ويامر بما لا يريد قالوا قد علم من دين النبي ضرورة
ان ما نقرؤه الانسان في صلواته كلام الله وان النبي دعى العرب الى المعارضة بالقران
وانعقد الاجماع على ان من قال ما بين دفتي المصحف ليس بقران فهو كافر قلنا كل
ذلك مسلم ولفظ القران والكلام مشترك بين معنيين او مجاز في تلك الالفاظ صار حقيقة
عرفية لا يجوز سلبها واليه اشار المصنف بقوله على الحقيقة لا المجاز مكتوب في مصاحفنا
محفوظ في صدورنا مقروء بالسنتنا ولكن لا يكون ذلك في وصفه بكونه متكلماً لان تلك المعاني ليست
قائمة به تعالى ولا يصير متكلماً بكلام لا يقوم به ويجوز ان يكون معنى قول مشايخ اهل السنة
ان القران هو المقروء بالسنتنا المحفوظ في صدورنا المكتوب في مصاحفنا هو المعنى القديم وصفاً
للمدلول بصفة الدال اي المفهوم من القراة المعلوم من الخطوط والالفاظ المسموعة وهذا معنى
قولهم القراة حادثة والمقروء قديم والا فالمقروء والذي هو الالفاظ والحروف الذي يتكلم به المتكلم
الحادث لا يعقل كونه قديماً قالوا لو كان كلامه ازلياً لزم الكذب في اخباره في نحو قوله انا ارسلنا
نوحاً وقوله ولقد اتيناك سبعاً من المثاني ولو اتصف بالكذب في الازل امتنع صدقه لان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه وايضاً الامر بلا مامور والخطاب بلا مخاطب عبث الجواب عن الاول انه
الكلام فيما لا يتصف بالمضي والاستقبال لانه صفة القديمة وقد قدمنا ان صفاته غير زمانية
وانما حدث المضي والاستقبال في الالفاظ الحادثة تمييزاً بين المعاني والجواب عن الثاني
ان العبث انما يلزم لو كان في القدم كلام بمعنى الالفاظ المسموعة وليس كذلك بل في الازل كلام
قديم نفسي فيكفي فيه الوجود العقلي على انه اذا وجد ذلك خوطب بالفاظ مسموعة **قال
يثيب على الطاعة اقول** دلت الايات والاحاديث على ان الله تعالى يثيب المطيع ويعاقب
العاصي فالثواب فضل منه والعقاب عدل لا وجوب عليه ولا استحقاق عقلاً خلافاً للمعتزلة
لنا ان طاعة العبد وان عظمت لا تفي بشكر بعض ما انعم عليه من نعم الدنيا من السمع والبصر
بل لو قيل لرجل اعمى ان كنت تصلي كل يوم خمسين صلاة وتصوم الدهر وتقوم شطر الليل نعطيك
نور البصر يقبل ذلك بلا توقف واذا كان الامر على هذا المنوال فكيف يستحق العبد بمحقرات
اعماله النعيم المقيم الذي لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والوعد انما لو

بكسبون تلك الجنة التي اورثتموها بما كنتم تعملون هل جزاء الاحسان الا الاحسان الى غير ذلك
من الايات والاحاديث الدالة على سببية الاعمال قلنا الكلام في الاستحقاق بمعنى اللزوم بحيث
لا يجوز تركه عقلا والايات والاحاديث محمولة على السبب العادي ولا خلاف في ذلك فانه تعالى اخبر
ان الجنة دار الصالحين من عباده ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس
نزلا وفي الحديث القدسي خلقت هولاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون وبما ذكرنا يوفق بين
الاحاديث والايات الدالة على السببية وبين قوله صلى الله عليه وسلم ان احدكم لن يدخل الجنة
بعمله قيل وانت قال وانا الا ان يتغمدني الله برحمته وكذا العقاب على العاصين ليس بواجب
عقلا الا ان الايات والاحاديث دلت على انه واقع قطعا وان من مات على الكفر لا يغفر له
بنص الكتاب ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولولا الدلالة
من النص لما وجب القول بذلك عقلا ولذلك قال عيسى صلوات الله عليه ان تعذبهم فانهم
عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فجوزت المغفرة مع الموت على الشرك بخبر التخليد
وما عدا الشرك اما كبيرة او صغيرة والصغاير تكفر باجتناب الكباير وبالصلوات الخمس والجمعة
والوضوء على ما نطقت به الاحاديث الصحيحة واما الكباير فاما ان يتوب عنها او لا فان تاب عنها
فالتوبة تجب ما قبلها وقد نطقت الايات والاحاديث انه يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن
السيات بحيث لا مجال لانكاره وانما الخلاف في الوجوب فعند المعتزلة لا على سبيل الوجوب وعند اهل
الحق لا وجوب عليه تعالى لانه متصرف في ملكه لا يتصور الوجوب واللزوم في حقه واليه اشار
المصنف بقوله اثابة العاصي وتعذيب المطيع وايلام الدواب والاطفال ويستحيل وصفه
بالظلم لكنه اخبر انه يقبل التوبة ولا خلف في قوله فلذلك نجزم بذلك لا قضية للعقل بل تصديقا
لكلامه وكلام نبيه صلى الله عليه وسلم ثم ذلك الجزم ليس في كل احد يتوب بل في كل النا يبين
واما زيد بخصوصه اذا تاب فالاكثرون من اهل الحق على ان قبول توبته ظني لا قطعي قال امام ي
الحرمين قبول التوبة ثبوته بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك دليل قطعي لا يقبل التاويل وعندي
في هذا نظر لان قوله وهو الذي يقبل التوبة عن عباده نص في ذلك لان الجمع المضاف يفيد
الاستغراق نظيره قوله ولا يرضى لعباده الكفر اي لكل فرد فرد وقوله الا من تاب وامن
وعمل صالحا فاولئك يبدل الله سياتهم حسنات ولفظ من عام باجماع اهل العربية والا صول
واما الكباير فصاحبها الذي مات قبل التوبة هو في المشية كما دلت الاحاديث خلافا الايات
للمعتزلة القايلين بخلوده في النار وعدم جواز العفو عنه وكلامهم في ذلك مصادم لنصوص الكتاب
والاحاديث وقد ضلوا في ذلك ضلالا بعيدا ثبتنا الله على دينه وامتنا على كتابه وسنته **قال**
يراه المومنون يوم القيامة اقول ذهب اهل السنة الى جواز رويته تعالى والى ان
المومنين يرونه يوم القيامة وفي الجنة منزها عن الجهة والمقابلة والمكان وخالفهم في ذلك
جميع الفرق فان من قال برويته من المجسمة والكرامية فانما يقولون بها وبانه في الجهة والمكان
ثم القايلون بالروية من اهل الحق على انها رويته ليست بارتسام صورة المرئي في الحدقة

ولا

ولا باتصال الشعاع الخارج عن الحدقة المتصل بالمرئي بل عبارة عن الانكشاف التام الذي هو فوق
الانكشاف بالعلم بان يخلق الله تعالى نورا زايدا في البصر على النور الذي في القلب يعلم به ذاته
اقوى وابلغ من العلم الحاصل بنور القلب لنا على هذا المطلوب عقلا الاتفاق على روية
الاشيا الممكنة من الجواهر والاعراض ومصحح الروية فيها لا بد وان يكون مشتركا
والمشترك الامكان والحدوث والوجود والامكان والحدوث لا يصلح كل منهما علة
لا انفرادا ولا اجتماعا لانهما امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج لا يقال الوجود ايضا
ليس بموجود بل الموجود من قام به الوجود من الاعيان فلا يتم دليلكم قلنا مطلق
اللون في الاعيان الذي هو معنى الوجود امر مشترك بين الموجودات زايد عليها في
التعقل وفي الخارج كل هوية وشخص متحد مع وجوده لا تمايز بينهما واذا كان كذلك
صح ان يكون الوجود الروية لانه مشترك بين الموجودات متحد مع معروضه في
الخارج وعند المتكلمين ان الوجود مشترك معنى بين الممكن والواجب وحيث كان هو علة
الروية في الممكن فكذا في الواجب واما سمعا فالايات قوله وجوه يومئذ ناضرة الى
ربها ناظرة والنظر الموصول بالى هو الروية صرح به اهل اللغة وبالاجماع اذ الامة
كانت مجمعة على ذلك قبل ظهور اهل البدع والاهوا والاحاديث فان الاحاديث المروية
في باب الروية رواها احد وعشرون صحابيا وقولهم النظر في الاية بمعنى الانتظار مردود
لانه كلام مسوق للامتنان وقد اشتهر ان الانتظار موت احمر فلا يليق بالمقام
قالوا الروية بدون المقابلة مستحيلة بديهي استحالتها غني عن الدليل قلنا دعوى الضرورة
فيما خالف فيه الجم الغفير غير مسموعة بل الضروري جوازها اذ الروية محض خلق الله
خلق لمن يشاء متى شاء كيف شاء قالوا قوله لا تدركه الابصار نص في عدم جواز الروية
لانه جمع مستغرق فيفيد نفي الروية عن كل فرد قلنا الادراك هو الروية مع الاحاطة
فهو اخص من الروية ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام ولو سلم فالنفي متوجه الى
قيد الاستغراق اي لا يراه كل احد وهو كذلك واذا احتمل هذا الاحتمال سقط به
الاستدلال قالوا وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا
فيوحي باذنه ما يشاء سيقت الاية لبيان عدم رويته اذ وقت التكلم اشرف
اوقات العبد فاذا لم يره اذ ذاك ففي غير وقته بالطريق الاولى قلنا سوق الاية
لبيان انواع التكليم وقوله وحيا اعم من ان يكون مع الروية وبدونها بل الواجب الحمل
على حال الروية ليحسن عطف قوله او من وراء حجاب عليه قالوا حيث ذكر الله الروية
استعظمه غاية الاستعظام واستنكره وما ذلك الا لعدم جوازه قلنا استعظم
لان طلبهم ذلك على وجه التعنت مع الانبيا ومن تامل مواقعه عرف ذلك قالوا سوال
موسى وجوابه كاف لنا دليلا على عدم الروية وجوازها قلنا سوال موسى وجوابه
كاف لنا على جوازها بيانه ذلك ان موسى مع علمه بالله تعالى وبما يجوز وبما يمتنع عليه لم

يقدم على الطلب الا بعد علمه بالجواز وقوله تعالى انظر الى الجبل تعليق للروية بامر ممكن وهو
استقراره حين التجلي فلو لم يكن ممكنا لم يسأله وعلى تقدير عدم الامكان كان يرشده الى العلم
بذلك وانما وقع لموسى ما وقع لسواله لذلك قيل اوانه لا لاستحالته ودعوى عدم علم موسى
بجوازها جر الى الكفر لانه يلزم منه ان يكون سفلة المعتزلة عالمين بما لم يعلمه كليم الله تعالى
واذا تقرر جواز رويته فلا يمتنع رويته في الدنيا كما هو مذهب بعض الصحابة في روية
رسول الله صلى الله عليه وسلم له ليلة المعراج ولا في المنام كما روي عن بعض الصالحين
والاوليا اذ كما خلق الله الروية في الاخرة خلقها في الدنيا قال السعيد من كتبه في الازل اقول
اختلف في السعادة والشقاوة هل يتبدلان ام لا وهذه المسئلة هي المشهورة بموافاة
الاشعري ومعنى الموافاة الوصول الى اخر الحياة واول الاخرة ومعناه ان الايمان
المنجي هو الذي يكون الموافاة عليه لا الايمان السابق لانه ربما يطرا عليه الارتداد
والعياذ بالله والتحقيق في هذا المقام ان الخلف لفظي اذ السعادة التي في علمه تعالى
لا يمكن تبدلها وكذا الشقاوة واما بحسب الظاهر فاطلاق اسم السعادة على الايمان
بالاعمال الصالحة بنا على الامارات لا جزما بذلك فانه مفوض الى علمه القديم ولذلك
لا نحكم على احد بانه من اهل الجنة او اهل النار الا من شهد له رسول الله صلى الله عليه
وسلم او عليه وان كنا جازمين بان المومنين كلهم في الجنة والكفار في النار والشيخ الاشعري
وان قال بان المعتبر ايمان الموافاة لم يقل بان من مات مومنا حين تلبسه بالكفر كان
مومنا اذ ذاك حقيقة فقد تقرر ان لا خلاف في المعنى وهذا محصل كلام شرح المقاصد
في هذا المقام قوله ابو بكر ما زال بعين الرضى هذه العبارة منقولة عن الشيخ الاشعري
وتخصيصه بالذكر مع ان عمر ايضا كذلك علة تعيين الرضى وقيل لانه لم يسبق له ارتكاب
الشرك قبل البعثة وعندي فيه نظر اذ ذلك لم يثبت وعلى لم يخالف احد في عدم مباشرته
الشرك بل الاولى ان يقال لما نص على ان العبرة بايمان الموافاة ذكر الصديق كالدليل
على ذلك اي ليس بعد النبي افضل منه مع انه في جل عمره لم يكن على هدى من الله ولما كان ماله
الى الهدى كان في علمه تعالى من المجتازين قال والرضى والمحبة اقول قد اختلف في
حقيقة الرضى والمحبة فقيل هما نفس الارادة بمعنى المشية والحق انه ليس كذلك اذ قد برهنا
على انه مريد الاشيا كلها وقد نص في الكتاب العزيز على انه لا يرضى بالكفر يدل على انهما
غير ان لهما اخص من الارادة لانهما الارادة مع ترك الاعتراض بل مع الانعام والانفعال
فهما راجعان الى صفات الافعال هكذا قيل وفيه نظر لانهما اذا رجعا الى صفات الافعال
يكونان مباينين للارادة لانها من صفات الذات فان قلت فمن قال بترادفهما ما الاية
ما قوله في الاية الكريمة قلت يقول الاضافة في عباده للتكريم مثل قوله ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان اي عبادي المخلصين كذا ذكره الواحدي في الوسيط قال وهو
الرزاق اقول الرزق لغة مصدر بمعني اخراج الحظ الى الغير لينتفع به فاطلق على المرزوق

وهو

وهو المعطي للانتفاع وشاع في ذلك حتى صار حقيقة ثم اختلف اهل الحق والاعتزال
فعند اهل الحق عام في الحلال والحرام والدليل عليه اطلاق المعنى اللغوي عن القيد وقوله
تعالى قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا لانه تعالى سمي
الحلال والحرام رزقا ولقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وكم من
ظالم لا يأكل في عمره الا حراما مطلقا فلو لم يسم ما اكله رزقا لم يصدق الاية قالوا
امر بالانفاق من الرزق فقال انفقوا مما رزقناكم ومدحهم على الانفاق من رزقه
فقال تعالى ومما رزقناهم ينفقون فلولا قرينة الامر والمدح على الانفاق خصصته
ولا كلام في ذلك انما الكلام في تناول الاسم عند انتفا القرائن قال والهداية اقول
عند اهل الحق ان اسناد الهداية والاضلال والطبع والختم اليه تعالى حقيقة والى
غيره مجاز وهما من صفات الافعال فمعنى الهداية خلق الايمان والاهتدا والاضلال خلق الكفر
والضلال لان الممكنات كلها مستندة اليه ابتدا لا موجد غيره وللمعتزلة بنا على اصلهم الفاسد
انه لو خلق فيهم الاهتدا والضلال لما صح منه المدح والثواب ولا الذم والعقاب قالوا
هدايته تعالى معناها الارشاد الى طريق الحق لقوله والله يدعوا الى دار السلام اي كل احد
والاضلال وجدان الشخص ضالا وقال بعضهم الهداية الدلالة الموصلة الى المطلوب
فالمومن مهدي لانه واصل الى المطلوب والكافر ليس بمهدي لانه ليس واصلا اليه واما
الاضلال فاسناده اليه مجاز عن ابتدائه وتمكينه والاضلال حقيقة فعل الشيطان
وعند اهل الحق الهداية على قسمين بمعنى الارشاد الى طريق الحق وهي عامة للمومن والكافر
وبمعنى خلق الاهتدا والايمان وهي خاصة بالمومن وقد اشير اليهما في اية واحدة وهي
قوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشا الى صراط مستقيم فاول
الاية في العامة واخرها في الخاصة اللهم اهدنا سوا السبيل قال والتوفيق خلق قدرة
الطاعة اقول اختلف في معنى التوفيق فالجمهور على انه خلق قدرة الطاعة وضده الخذلان
وهو خلق قدرة المعصية وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة وانما عدل عن
قول الاصحاب لان العبد ليست موثرة في فعله قال ومعنى العصمة معنى التوفيق فان
عممت كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا واللطف منهم من جعله مرادفا
للتوفيق وقال المصنف اللطف شي يقع عنده صلاح العبد فكل فعل علم الله ان العبد يطيع
عنده الطاعة والايمان فهو لطف وما وقع من الفاظ الشارع في حق الكفار من الختم
والطبع والاكنة فمعناها خلق الضلال كما قدمنا واسناده اليه تعالى حقيقة قال
والماهية مجعولة اقول اختلف المتكلمون والفلاسفة في ان الماهية مجعولة ام لا
بعد الاتفاق على ان الممكن لابد له من فاعل موثر فيه فذهب اهل الحق الى انها مجعولة
مطلقا والفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست مجعولة اي ليس شي منها بجعل الجاعل
وفصل بعضهم وقال البسايط ليست مجعولة بخلاف المركبات والمرزوقي هنا

يتبين محل الخلاف فنقول لما كان عند الفلاسفة القائلين بالوجود الذهني لوازم الماهية على ثلاثة اقسام اما لوازم الماهية من حيث هي كالزوجية للاربعة والفردية للثلاثة فانهما يفارقان ماهية الاربعة والثلاثة حيث وجدتا ذهنا وخارجا واما لوازم الوجود الذهني كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية فانها من لوازم الماهية لا مطلقا بل بالنظر الى وجودها الذهني واما لوازم الوجود الخارجي كالحدوث لماهية الجسم فانه من لوازم وجوده الخارجي ولما كان عند المعتزلة اعدام الممكنات اى الماهيات الممكنة ثابتة ازلية لم يتصور جعلها بالنظر اليها بل بالنظر الى الوجود الحادث ونظر بعضهم الى ان المركب يحتاج الى الاجزاء والبسيط لا يحتاج اليها فقال المركبة مجعولة دون البسائط وهذا قول باطل لان الاحتياج من لوازم الممكن فلا تفاوت بين المركب والبسيط كما سنقف عليه في اثناء هذا التقرير واهل السنة لما لم يكن عندهم وجود ذهني ولا تقرر في العدم للماهيات ايضا جزموا القول بان الماهيات كلها مجعولة ويظهر لك من هذا ان الاختلاف في التحقيق بين الطوائف لان الجعل الذي يقول به اهل الحق معناه جعل الذات متصفة بالوجود اي ما تعلق به تاثير المؤثر به ليس هو الماهية بمعنى ان ماهية الانسان مع قطع النظر عن الوجود وقع عليها تاثير المؤثر لانها مع قطع النظر عن الوجود ليست بشيء ولا ثابتة فكيف يعقل التاثير وكذلك الوجود ليس محلا للتاثير لان الوجود ليس موجودا في الخارج بل هو امر اعتباري بل معنى تاثير المؤثر تصيير الماهية المعقولة متصفة بالوجود الخارجي مثاله الصباغ الذي يصبغ الثوب ليس تاثيره في الثوب بمعنى جعله الثوب ثوبا ولا في الصبغ لذلك لان الصبغ عين موجود كالثوب بل تاثيره في تصييره الثوب متصفا بالصبغ فعلى هذا ارتفع النزاع لان القائلين بان الماهيات ليست مجعولة يريدون بالنظر الى نفس الماهية والوجود الذهني كما هو راي الفلاسفة القائلين بالوجود الذهني او بالنظر الى تقررها حالة العدم كما تقوله المعتزلة والكل قائلون بانها مجعولة بالنظر الى الوجود الخارجي واما اهل الحق فلم يقولوا بالوجود الذهني ولا بالتقرر في العدم فعندهم لا جعل الا بالنظر الى الوجود الخارجي اذ لا يقول عاقل بان تاثير المؤثر في الماهية المعدومة حال عدمها فقد اتضح لك للقادر وتحقق مما حنط به الافهام **قال ارسل الرب تعالى رسله بالمعجزات اقول** مما يجب على المكلف اعتقاد ان الله تعالى ارسل الرسل من البشر الى البشر مبشرين ومنذرين وبدونهم لا يمكن الوصول الى الله ولا يصح سلوك الطريق اليه لان العقل لا يقدر على ادراك احوال يوم القيامة والحشر والنشر وايده بالمعجزات الباهرات اذ مدعي النبوة لا بد له من دليل على دعواه المعجزة دليله لانه تصديق فعلي من الله تعالى بمثابة ان يقول هذا رسولي اليكم ولم يحصر عدد الانبيا والرسل قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك واخرهم افضلهم سيد الاولين

والاخرين

والاخرين محمد بن عبد الله بن عبد المطلب فهو خاتم الانبيا كما نطق به التنزيل وسيدهم كما تواترت بذلك الاخبار وانتزادها وان كانت احادا الا ان القدر المشترك منه متواتر وكذا ارسل الى الناس كافة كما نطق به القران وبعث الى الجن كما بعث الى الانس لقوله بعثت الى الاحمر والاسود والاسود الجن وقد نطق التنزيل بايمان الجن به وسماعهم القران منه واختلف في ارساله الى الملايكة والظاهر نعم لقوله ليكون للعالمين نذيرا وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ولعده افضل الخلق الانبيا على الاجمال وبعدهم الملايكة هذا عقيدة اهل الحق والملايكة عندهم اجسام لطيفة لهم قوة التشكل والتبدل قادرة على افعال شاقة عباد مكرمون مواظبون على الطاعة معصومون عن المخالفة والفسوق لا يوصفون بالذكورة والانوثة ومع ذلك فالانبيا افضل منهم والدليل عليه عقلا ونقلا اما عقلا فلان الانبيا معصومون مع ما لهم من الشواغل والقوى الشهوانية والغضبية فالقيام بالعبادة مع تلك الشواغل اشق واصعب وكل ما كان اشق كان ابلغ في استحقاق الثواب ولانهم بعثوا لتكميل الخلق والهداية واحتملوا اعباء النبوة وقاسوا من الجهلة والسفها ما نطق به الايات والاخبار واما نقلا فلانهم امروا بالسجدة لادم والمفضول يومر باكرام الفاضل لا العكس ولان ادم كان في رتبة التعليم ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم ولا يرد تعلم جبريل النبي عليه السلام لانه مجاز عن الاعلام والاخبار والمبلغ عن الغير لا يوصف بكونه معلما الا تجوزا ولقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين والملايكة من العالمين قالوا قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملايكة المقربون صريح في كونه افضل من المسيح كما يقول لن يستنكف عن اكرامه العلماء لا الوزير ولا السلطان **الجواب** ان تلك الاية سيقت للرد على النصارى في دعواهم الالوهية للمسيح لكونه مولودا من غير اب وهو روح الله المقدس قيل لهم لو كان ذلك مقتضيا للالوهية لكانت الملايكة اولى بذلك لكونهم مقربين لديه من غير اب ولا ام فاذا لم يصلحوا للالوهية فعيسى بطريق الاولى لانه حواه بطن الام وولد كما يولد احدكم وللمعتزلة تمسكات اخر بالايات الظواهر والجواب عنها ظاهر فلا نطول الكتاب بذكرها فالموفق لا يتوقف فيها وقد انقرض بحمد الله شرذمة المعتزلة الضالين والعاقبة للمتقين والحمد لله رب العالمين **قال والمعجزة امر خارق للعادة اقول** لما قدمنا ان الرسل قد ايدت بالاعجاز عرف المعجزة فقال هي امر خارق للعادة وانما قال امر ليشمل الفعل مثل نبع الماء من بين اصابعه صلى الله عليه وسلم وعدم الفعل كعدم احراق النار للخليل صلوات الله عليه وبمقارنة التحدي خرجت كرامات الاوليا والعلامات السابقة على البعثة كتسليم الحجر وتظليل الغمام وسطوع النار في وجه الاباء اللذين انتقل من اصلابهم فان ذلك يسمى ارهاصا للنبوة وبعدم المعارضة خرجت الشعوذة والسحر والتحدي هو الدعوى والحث على المعارضة مثل قوله فاتوا بسورة من مثله ان كنتم صادقين والخوارق اربعة اقسام ان قارنت التحدي تسمى المعجزة وان قارنت الاعمال الصالحة بدون التحدي فهي الكرامة وان خالفت المقصود تسمى الاهانة كما روي انه قيل لمسيلمة الكذاب ان محمدا كان يضع يده على عين الاعمى

فيبصر ويزول عنه العمى فان كنت نبيا لم لا تفعل مثله قال ايتوني باعمى فوجد هناك اعور فوضع يده على عينه العورا فنبتت الصحيحة ايضا وتارة تنبع لعوام الناس الذين ليسوا في عداد الاوليا امور خارقة تسمى تلك معونة **قال الايمان اقول** الايمان لغة التصديق واته عوم لنا اي مصدق ويتعدى الى مفعولين تقول امنتيه وامنت زيدا اويعني تارة معنى الاقرار والاعتراف فيتعدى بالبا مثل يومنون بالغيب وتارة بمعنى الاذعان فيتعدى باللام مثل فامن له لوط واذا ثبت انه في اللغة التصديق فهو في الشرع ايضا كذلك ولم ينقل اما او ولا نلان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل واما ثانيا فلحديث جبريل حين سال عن الايمان فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في جوابه الايمان ان تومن بالله اي تصدق الى اخر الحديث فاطلق لفظ الايمان لانه كان معلوما عندهم فيحصل المومن بها الا انه في اللغة اسم لمطلق التصديق وفي الشرع للتصديق الاختياري بامور مخصوصة وهي ما علم مجي الرسول بها ضرورة من الدين ويمتاز عن المعرفة والعلم قال تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقال موسى لفرعون لقد علمت ما انزل هولا الا رب السموات والارض لمن صدق بقلبه ولم يتمكن من التلفظ به فايمانه ينجح عند الله وكذا الذي به افة كالخرس واما غيرهما من القادر المتمكن فلا يشترط التلفظ في صحة الا لاجرا احكام المسلمين عليه في الدنيا من الصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين كذا في شرح المقاصد للعلامة التفتازاني فعلى هذا ما ذكره المصنف من ان التلفظ شرط او شطر محمول عليه لا على الايمان المنجي والخلاف انما هو عند عدم الابا عند المطالبة واما المصر لدى المطالبة فكافر وفاقا وقيل من الاعتقاد والقول واليه ذهب ابو حنيفة وقيل منهما ومن الاعمال واليه ذهبت الخوارج والمعتزلة الا ان تارك العمل كافر عند الخوارج فاسق عند المعتزلة مع اتفاقهم على خلوده في النار وما ينقل عن الشافعي واهل الحديث ان الايمان تصديق بالجنان وعمل بالاركان واقرار باللسان يجب حمله على الايمان الكامل لانهم مجمعون على ان من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان يخرج من النار ومن قال لا اله الا الله دخل الجنة وحديث اسامة هلا شققت قلبه ولاتفاقهم على ان ايمان الياس غير مقبول ولا شك ان ذلك الايمان لا يمكن جمعه مع الاعمال وانما عللوا عدم نفعه لمعاينة العذاب واشرافه على الدار الاخرة وصيرورته في عدادها لا لان الاعمال داخلة او شرط ولان اهل الحديث والشافعي اعلم الناس بلغة العرب ومعاني النصوص وقد عطف في الايات الاعمال على الايمان ومواضع لا تحصى وكم من اية خوطبت بالايمان مع وجود المعاصي وان طايفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما يا ايها الذين توبوا الى الله وليس العجب من متاخري الحنفية اذا التبس عليهم هذا الذي حررناه من بعض علما العرب المطلعين على قواعد الشريعة من الايات والاخبار حيث يصرح بان الايمان عند الشافعي مركب من ثلثة اشيا وجعل التلفظ والعمل ركنا والشافعي يقول تارك الصلاة يقتل ويصلى عليه ويدفن مع المسلمين واذا تقرر ان الايمان فعل القلب وانه التصديق على الوجه المذكور فهو يزيد وينقص عند الاشاعرة واهل الحديث وقد نقل عن الشافعي ومنعه كثير من العلما ونسب الى ابي حنيفة ومنهم من بنى الخلاف على انه التصديق وحده او مع الاعمال فعلى الاول لا يقبل وعلى الثاني يقبل واليه ذهب الامام الرازي منا وامام الحرمين قالوا الايمان الذي هو نفس التصديق البالغ حد الجزم

والاذعان

يحتمل ان... نقول وان اليقين لا يتفاوت... نفاوت اليقين م

والاذعان لو تفاوت لم يكن يقينا وكذلك اليقين ~~لا يتفاوت~~ قول المحققين ولكن ليطمئن قلبي وقول علي رضي الله عنه لو كشف الغطا ما ازددت يقينا اذ لو لم يكن اليقين قابلا للزيادة لما كان قوله ما ازددت يقينا لغوا ولقوله تعالى ثم لترونها عين اليقين فان الانسان يتم دالا ان عين اليقين اعلى مراتب اليقين ولانا لا نشك في ان تصديق النبي اعلا واكمل من تصديق ابي بكر وتصديق ابي بكر اعلا من تصديق ساير الناس وقس على هذا **قال والاسلام اقول** الاسلام لغة الانقياد والاستسلام للجوارح قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا اي انقدنا واذعنا واما شرعا فلا يوجد مومن لا يكون مسلما ولا مسلم لا يكون مومنا وهذا مراد الجمهور بقولهم مترادفان لا اتحاد مفهومي الاسمين كما هو شان الترادف لغة وهذا لا يمكن ان يشك فيه احد اذ لا يتصور ان يكون شخص مسلما عند الله ليس بمومن ولا العكس وما ورد في الايات منافيا ثبات احدهما وسلب الاخر مثل قوله قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا والعطف مثل قوله ان المسلمين والمسلمات والمومنين والمومنات انما هو بالنظر الى المعنى اللغوية ولذلك ذكر الصوم والصدقة بعدهما بطريق العطف مع الاجماع على عدم خروجهما عن الاسلام والايمان فيه فقد فصل في سوال جبريل بين الايمان والاسلام ولا شك ان سوال جبريل لم يكن الا عن الايمان والاسلام الشرعيين فقال الايمان ان تومن بالله وملايكته وكتبه ورسله والاسلام ولا شك ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتوتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت فهذا السوال والجواب صريح في انهما حقيقتان مختلفتان شرعا **الجواب** ان سوال جبريل كان عن شرايع الاسلام والدليل عليه اندراج ما ذكره في الاسلام في حديث جبريل جوابا لوفد عبد القيس حين قال لهم اتدرون ما الايمان بالله وحده قالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتا الزكاة وصيام رمضان فالتحقيق الذي لا محيد عنه انهما في الشرع متحدان لا يمكن وجود احدهما بدون الاخر والتوفيق بين الايات والاحاديث بما قلناه لا مزيد عليه وقول المصنف الايمان سلام اعمال الجوارح ولا يعنى الا مع الايمان ملاحظة المعنى اللغوي ولا حاجة اليه والاحسان ان تعبد الله كانك تراه وان لم تكن تراه فانه يراك معناه كمال الاخلاص وان الواجب على العابد كف النظر والخاطر عما سواه تعالى اذ من تصور عظمة الله وتيقن انه ناظر اليه بلا حجاب وهو اقرب اليه من حبل الوريد يستقيم في عبادته غاية الاستقامة **قال والفسق لا يزيل الايمان اقول** اختلفت الامة في صاحب الكبيرة فعند اهل الحق مومن فاسق ولا واسطة بين الايمان والكفر وعند الخوارج كافر ولا واسطة ايضا وعند المعتزلة الفاسق ليس بمومن ولا كافر وهو مخلد في النار عندهم فهو القول بالمنزلة بين المنزلتين لنا الايات الدالة صريحا على انه تعالى يغفر للعاصين مثل قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشا وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا وفي الحديث من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق ويخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان والعبد بالتوبة في جميع الموارد خلاف الظاهر بل خلاف الاجماع على ذلك قبل ظهور

اهل البدع والاهوا فانهم قالوا قال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقال ومن ترك
الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين وقال صلى الله عليه وسلم من مات ولم يحج فليمت ان شا
يهوديا وان شا نصرانيا وقال من ترك الصلاة عامدا فقد كفر الجواب ان المراد بمن
لم يحكم بما انزل الله هم اليهود وسوق الكلام دال عليه والامر كذلك فانهم كانوا يحرفون الكلم
عن مواضعه ويبدلون كلام الله واحكامه وحديث الحج والصلاة محمول على التغليظ او على
الاستحلال جمعا بين الادلة وقول المصنف والمومن مينا فاسقا تحت المشية تفريع على
ان الفسق لا يزيل الايمان فكان الاولى ذكره بالفا والحاصل انه بعد ثبوت كونه مومنا
ولم يخرج بالفسق عن الايمان اما ان يغفر الله له ما اسلف والله غفور رحيم او يعاقبه قدرا
يتعلق به ارادته او تقبل فيه الشفاعة اما قبل دخول النار واما بعده ثم ماله الى الجنة
وعليه اجماع خير القرون قال واول شافع اقول لفظه صلى الله عليه وسلم انا اول شافع
واول مشفع والذي به المصنف تبركا به وله صلى الله عليه وسلم خمس شفاعات اولها واعظمها
ما يعم نفعها الاولين والاخرين حتى الانبيا والمرسلين وهي في تعجيل الحساب والاراحة من طول
الموقف دل عليه احاديث كثيرة الثانية في ادخال قوم الجنة بغير حساب اللهم اجز لنا
العطا وبامن تهب ما يشا لمن تشا لا لعوض ولا لجزا اصلنا بكرمك في زمرتهم وادم تمكن
من الفائزين بمنزلتهم وهذه الشفاعة ايضا خاصة به صلى الله عليه وسلم والعجب ممن
توقف في هذه الخصوصية وقال لا دليل عليه ولكن الدليل عليه الاجماع على ان هذه الامور
لا تدرك بالعقل ولم يرد النقل الا في حقه فلا تثبت لغيره لعدم دليل ثبوتها والاصل العدم
والبقا على حاله الثالثة في عدم دخول النار لمن استحق ذلك الرابعة في اخراج من ادخل
النار من الموحدين الخامسة في رفع الدرجات لاهل الجنة وهذه المرتبة لم يخالف فيها الا
المعتزلة وحملوا الايات والاحاديث عليها لمن استحق ذلك قال ولا يموت احد الا
باجله اقول الاجل يطلق على اخر الحياة وعلى جميع المدة والخلاف في الاول وليس الخلاف في
الموت مطلقا بل الخلاف في المقتول فعند اهل الحق انه ميت باجله الذي علم الله انه اخر عمره
والقتل سبب من الاسباب كالحمى والطاعون وخالفت المعتزلة في ذلك لنا قوله اذا جا اجلهم
لا يستاخرون ساعة والاحاديث على ان كل حي لا يموت قبل اجله متكثرة متواترة المعنى قالوا
قال الله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وفي الحديث الصدقة تزيد
في العمر قلنا الضمير في الاية لمطلق المعمر المعروف يزيد بعضهم في العمر على بعض كل ذلك في
اللوح مسطور كما يقولون ثمن هذا درهم ونصف درهم اي لا نصف ذلك الدرهم ومعنى
الحديث الزيادة بمعنى البركة كما في الطعام القليل الذي يسمى عليه او بالنظر الى ما سطر في
اللوح بان فلانا ان تصدق يوم كذا بدرهم فله من العمر كذا والا فكذا واليه اشار بقوله
تعالى يمحو الله ما يشا ويثبت وعنده ام الكتاب واما بالنظر الى علمه الازلي فلا تفاوت
ولا زيادة ولا نقصان وبما ذكرنا يجمع بين قوله لا يبدل القول لدي وبين قوله يمحو الله

مايشا

اولاها وعطاها

١٢٩

مايشا ويثبت والمعتزلة على انه لو لم يقتله القاتل لعاش اكثر من ذلك وهو الامد الذي علم
الله انه اجله لولا القتل تشبثوا بطوا هر مثل انه لو كان ميتا باجله لم يجب على القاتل
القصاص ولا الضمان بذبح شاة الغير وبانه قد يقتل في معركة جمع تقتضي العادة بامتناع
موتهم الجواب ان القصاص ليس له تعلق بالموت بل بالفعل المنهي الذي صدر عنه وتجاوز
حدود الشرع وقولكم العادة تقتضي بامتناع ذلك ممنوع اذ قد يموت في الطاعون والزلازل
اضعاف ما يموت في معركة القتال قال والنفس باقية بعد البدن اقول النفس
والروح لفظان مترادفان عند اهل الحق معناهما جسم لطيف نوراني سار في البدن سريان
الما في الورد والنار في الفحم اتصالها بالبدن حياة ومفارقتها له موت وقد دلت الايات
والاحاديث على بقا النفس بعد المفارقة سعيدة كانت او شقية قال تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب وقال ولا
تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احيا وفي الحديث سلط على الكافر تسعة
وتسعون تنينا الى يوم القيامة وارواح الشهدا تسرح في الجنة وتاوي الى قناديل
تحت العرش وفي الاحاديث الدالة على ذلك كثرة لا نحتاج الى ايرادها كلها وهل تفنى يوم
القيامة الصحيح عدم ذلك اذ لم يقم عليه دليل وقوله كل شي هالك الا وجهه لا يقتضي ذلك
لان معناه ان كل ممكن في ذاته هالك لان وجوده من الواجب تعالى ورحلاكها انقطاعا عن
البدن وقوله فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شا الله قيل المراد بها
الارواح ولا حاجة اليه اذ لا تفارق بعد فتامل قال وفي عجب الذنب اقول
قد ورد في الحديث انه يبلى من الانسان كل عضو الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وهو مثل
حب خردلة في اصل الصلب عند العجز وفي صحيح ابن حبان قيل وما العجب يا رسول الله فقال
مثل خردلة او حبة خردلة وذهب المزني الى انه يفنى ايضا لان لفظ الحديث ان كل ابن ادم
ياكله التراب الا عجب الذنب فانه يفنى بنفسه كملك الموت فانه يفنى ويموت بنفسه لا بملك
اخر ولعل الحكمة في بقا ذلك تكرم بني ادم بابقا ما هو اصل خلقته كما اكرم الانبيا بحفظ
اجسادهم جميعا ولذا الشهدا او ليكون علامة بانه سيعاد والا فاي داع الى ابقا بدون
ساير الاجزا قال والروح اقول سيل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الروح فقال
الله يسالونك عن الروح قل الروح من امر ربي اي مخلوق من مخلوقاته وكانوا في سوالهم ذلك
على انه ان اتى بتفسيره فهو ليس بصادق في دعوى الرسالة لانه كان في التوراة غير مبين
وهذا لا يدل على ان رسول الله لم يعرف حقيقة الروح بل نقلنا ان اهل السنة على انه مرادف
للنفس وان النفس جسم لطيف نوراني سار في البدن سريان الما في الورد وذهب الغزالي وابو
زيد الدبوسي والراغب الاصفهاني الى انها من عالم الامر وهو عالم الملكوت فانه يسمى
عالم الامر كما ان عالم الشهادة يسمى عالم الخلق واليهما اشار بقوله الا له الخلق والامر وهي عنده
هو لا جوهر مجرد ولا اعتراض على ما ذهب اليه الا ان وجود المجرد ان لم يثبت عند ساير المتكلمين

البدن

وقد فهم بعض الجهلة المنتمين الى العلم المدعين التبحر فيه وهم دون القلبين ان التجرد بسلوم العذمر وان الغزالي قايل بقدم النفس اعاذه الله من ذلك بل هي عنده من المجردات الحادثة اذ عالم الخلق والامر مما سوى الله وما سواه محدث قال و ماذكره المصنف كلام بعض مشايخ الصوفية وطريقة اهل السنة من المتكلمين ما اوضحناه لك قال وكرامات الاولياء حق اقول اهل الحق على انه يقع من الاوليا بقصد وبغير قصد امور خارقة للعادة وقد عرفت قبل هذا حقيقة الكرامة ووجه امتيازها عن المعجزة والسحر وغيرهما والدليل على جوازها انها امور ممكنة لا يلزم من جواز وقوعها محال وكل ما هذا شانه فهو جايز الوقوع وعلى الوقوع قصة مريم ورزقها الاتي من عند الله على ما نطق به التنزيل وقصة ابي بكر واضيافه كما في الصحيح وقصة عمر على المنبر يا سارية الجبل وسارية كان في نهاوند امير الجيش وبينهما مسافة شهرين وبالجملة كلما كان معجزة لنبي جاز ان يكون كرامة للولي وقال بعض اهل السنة بل الشرط في الكرامة ان تكون احط رتبة من المعجزة واليه اشار المصنف بقوله وقال القشيري ولا ينتهون الى ولد دون والد والى تحصيل حيوان من غير اب وام وقلب الجماد حيوانا وليس هذا بشي لان الامر الخارق اذا جاز وقوعه جاز جميع فروعه وعليه اطباق اهل السنة من القدما وكان هذا القايل اراد انحطاط الولاية عن النبوة والامر كذلك الا ان صدور الكرامة على يد احاد الامة دال على كون من امن به نبيا والا لم يكن التابع في هذه الطريقة مهتديا بل ضالا وشبهة من انكر الكرامة التباسها بالمعجزة وقد علمت الفرق بالتحدي وعدمه قال ولا نكفر احدا من اهل القبلة اقول هذا الامر قد اشتهر بين الناس ونقل عن الايمة مثل الشافعي وابي حنيفة وليس على اطلاقه اذ المجسم كافر وان صام وان صلى والحاصل ان كل ما كان وجوده معتبرا في حصول الايمان نافيه كافر وان قال بالتوحيد وصام وصلى ولا يجوز الخروج على السلطان عادلا كان او جايرا اذ بفسقه لا ينعزل لان الضرر على المسلمين بالعزل اكثر من بقايه ونقل عن المعتزلة تجويزه بنا على انعزاله بالظلم ويجب الاعتقاد بعذاب القبر للكفار ولمن اراد الله من العصاة دل عليه احاديث كثيرة وقد صح ان قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزل في عذاب القبر ولا نستبعد عذاب الجسد البالي بعد مضي الدهور والاعصار عليه لان امور الاخرة بناوها على خلاف عالم الشهادة والله تعالى كما جعل الروح متعلقة بالجسم حال كونه غضا طريا قادر على ان يجعله متعلقا به ثانيا بعدما صار غبارا ليس للخيال بتفكرات بالنظر الى القدرة وكذا سوال الملكين قد نطق به الاحاديث الصحاح مع امكانه فوجب القول به وما يقال انا نرى الكافر بعد موته في قبره على الحالة التي دفن عليها غير متغير وانتم تقولون يسلط عليه اعمى اصم بيده مرزبة يضرب بها الى يوم القيامة ويسلط عليه تسعة وتسعون تنينا وتقولون يا تيه ملكان فيجلسانه ويسالانه عن دينه ونبيه لم يتغير بوجه ولا وضع جثته مما كان عليه فكيف وجه ذلك الجواب انا قد

قدمنا

قدمنا ان مبنى تلك الامور على خلاف العادة وبه يحصل الابتلا ويتميز المومن الكامل القايل بقدرته تعالى على كل شي عن القاصر المتزلزل ثم من امن بان الله تعالى ابرز العالم العلوي والسفلي من العدم من غير سبق مثال يعلم بالطريق الاولى انه قادر على ان يعذب الكافر بانواع العذاب بحيث لا يتعذب شي من جسمه ولا يقع ما وضع على صدره ومن اراد ان يحيط بجوانب الكلام فعليه بمطالعة احيا العلوم للامام حجة الاسلام الغزالي فانه قد بسط الكلام فيه غاية البسط والعاقل تكفيه الاشارة قال والحشر والصراط اقول مما يجب الايمان به حشر الاجساد والارواح للجزا نطق به الكتب الالهية وتواترت الاخبار بذلك عن جميع الانبيا والرسل وهو امر ممكن في نفسه وهو الذي بدا الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه والصراط جسر يضرب على ظهر جهنم يمر الناس عليه فالكفار ناسا فطون في جهنم مع بعض العصاة والناجون متفاوتون في المرور عليه منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم كاجاويد الخيل ومنهم دون ذلك على ما صح في الاحاديث وفي كلام بعض المشايخ انه عبارة عن الشريعة فيصورها الله تعالى في صورة الصراط لمن كان مستقيما على الشريعة يمشي عليه مستقيما فالاستقامة هنا سبب الاستقامة هناك ويناسب هذا القول ما روي انه ارق من الشعر واحد من السيف وكذلك يجب الايمان بالميزان قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وجمع الميزان في الاية للاستعظام وقيل بالنظر الى افراد المكلفين وفي الحديث انه ميزان له كفتان ولسان يقف المكلف بين الكفتين ويوضع حسناته في احدى الكفتين وسياته في الاخرى والموزون قيل صحايف الاعمال وقيل الاعمال الصالحة تجعل اجسادا نورانية والسيات اجسادا ظلمانية والله تعالى قادر على ان يجعل العرض جوهرا او اعادته من العدم وكان على المصنف ذكر الحوض فانه وردت به الاحاديث الصحاح واجمعت عليه الصحابة ومن بعدهم وجمهور المفسرين على ان المراد من قوله تعالى انا اعطيناك الكوثر هو حوض في غاية العظم اختلفت الاحاديث في قدر مساحته ماوه ابيض من اللبن وطعمه احلى من العسل وريحه اطيب من المسك واباريقه اكثر من نجوم السما من شرب منه شربة لا يظما بعدها ابدا اللهم لا تحرمنا من الرحمة بالحوض والكوثر نسالك ان تسقينا منه شربة لا نظما بعدها ابدا ومما يجب الايمان به ان الجنة والنار مخلوقتان الان بالفعل وخالف في ذلك المعتزلة لنا على ذلك قصة ادم نطق بها التنزيل بحيث لا يقبل التاويل وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور البدعة والايات الدالة على ذلك كثيرة والاخبار تدل على الاجمال متواترة معنى وان كان تفاصيلها احادا منها قوله تعالى ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى ومنها قوله اعدت للمتقين اعدت للذين امنوا وفي الحديث الصحيح دخول النبي الجنة ورويته قصر عمر وعرض الجنة والنار عليه في عرض الحايط وهو في صلاة الكسوف وفيه ايضا الحديث القدسي اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وتاويل الايات

لي

والاحاديث بانها امور محققة الوقوع عبر عنها بالماضي بعيد جدا المغامر باباه بل لايصح في بعض الاحاديث مثل تصوير عمرو عرض النار عليه وهو في الصلاه بحيث تكعكع منها وقال اي رب وانا معهم والمخالف مصادم للنصوص والاجماع فلا حاجة الى المناظرة معه والاشتغال بالرد عليه **قال ويجب نصب الامام اقول** مباحث الامامة بالفروع اشبه لان نصب الامام من فروض الكفاية ولا شك انه من العمليات الا انه لما كثر الخلاف فيها بان اوجبها بعضهم على الله وهم الشيعة وبعض المعتزلة وايضا كثر خلاف اهل البدعة في خلافة الخلفا الراشدين فلذلك الحقت باصول الدين ثم الحق ان نصب الامام واجب على الامة بالدليل السمعي لينصف المظلوم من الظالم ويحفظ حوزة الاسلام من قهر الكفار ويجهز الجيوش للجهاد ويصرف مال الفي والغنيمة على المستحقين وله شروط منها كونه قرشيا وان لم يوجد فكناني فان لم يوجد فرجل من بني اسمعيل فان لم يوجد فرجل من العجم ولا نشترط كونه هاشميا لاجماع الصحابة على امامة ابي بكر وشرطه ان يكون مكلفا حرا ذكرا مسلما ذا راي شجاعا مجتهدا سميعا بصيرا ناطقا وطريق صيرورته اماما اما اتفاق اهل الحل والعقد او استخلاف الامام القائم بها او القهر والغلبة بحيث ينفذ احكامه والصحيح انه بالغلبة يصير اماما وان كان فاسقا جاهلا ولا يشترط كونه فاضلا بل نصب المفضول مع الفاضل جائز لان المقصود يحصل به وعليه الجمهور وقيل لا يجوز مع وجود الفاضل **قال ولا يجب على الرب شي اقول** الوجوب يستعمل بمعنى اللزوم العقلي تارة وبمعنى صفة فعل يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب وكلا المعنيين في حقه تعالى محال اما الثاني فهو اوضح واما الاول فلانه فاعل بالاختيار يفعل ما يشا ويحكم ما يريد ومن كان شانه هذا لا يتصور في حقه لزوم شي واما قوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وكان حقا علينا نصر المومنين فليس محل النزاع اذ ذلك اللزوم انما نشا من وعده السابق وانه لا يخلف الميعاد **قال والمعاد الجسماني اقول** قد اختلف في المعاد بعد العدم ولو قدم المصنف هذه المسيلة على الصراط والميزان كان اولى ... ذهب جمهور المتكلمين القايلين بان الروح جسم لطيف الى ان المعاد جسماني فقط ومن قال بان الروح مجرد اي جوهر ليس بجسم ولا جسماني فالمعاد عندهم جسماني وروحاني واليه ذهب الغزالي والراغب الاصفهاني والقاضي ابو زيد والكعبي من المعتزلة صرح بهذا في شرح المقاصد نحن قال المعاد الجسماني والروحاني مذهب المسلمين والمعاد الجسماني وحده لم يعلم قايلا به فلم يدر مذهب اهل السنة في النفس والروح وانهما من قبيل الاجسام النورانية والفلاسفة على ان المعاد روحاني ليس الا لان اعادة المعدوم عندهم معقولة وجنة الروح كمالاتها العلمية التي اكتسبت حين اتصالها بالجسم والامها الجهل والحسرات على فوات العز وتضييع العمر واللذات وهذا الكلام مبني على قانون الفلسفة من عدم فنا العالم واستحالة طي السموات وخرق الافلاك وكلها كفر صريح مصادم لقانون الشريعة المطهرة فالاولى عدم

تسوية

تسوية الصحايف بها فانه يظلم طريق السالكين ولا نفع فيه للمسترشدين بل يعتقد ان العالم فان لانه محدث ايل الى الفنا والباقي هو الذات الاحدية تعالى وتقدس ويعيد الخلق بعد الفنا كما بداهم اول مرة لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فكما بدا بعد العدم يعيد لا تتفاوت الحال بالنسبة الى قدرته **قال ويعتقد اقول** مما يجب الايمان به ان يعتقد ان ابا بكر افضل الخلق بعد الانبيا لانه خير هذه الامة وهذه الامة خير الامم وقد انعقد اجماع الصحابة على خلافته بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد سبق نزاع من الانصار ثم بعد وقوفهم على النص رجعوا الى الحق فلم يبق له مخالف وكما اجمعوا على امامته اجمعوا على افضليته والمخالف محجوج بالاجماع ولم يخالف في هذا الا الشيعة وقول علي يرد عليهم لانه قد استفاض عنه انه ساله ابنه محمد بن الحنفية من افضل الناس بعد النبي فقال ابو بكر فقال ثم من فقال عمر فقال ثم من فقال عثمان قلت وانت قال ما انا الا رجل من المسلمين والقول بان الاخبار الواردة في فضايلهم متعارضة الا ان الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ليس بمرضي بل يجب الجزم بافضليته للاجماع على ذلك قبل ظهور البدع وبعده افضل الناس عمر كذلك بالاجماع من الصحابة ثم بعده عثمان ولبعض اهل السنة في ذلك وقفة ثم علي بن ابي طالب امير المومنين وامام اهل السنة واول الفئة الباغية في الاسلام من شق عليه العصا ونازعه في الامامة بعد انعقادها ومما يجب الايمان به براة عايشة رضي الله عنها وعن ابيها من كل ما يشينها مما نسب اليها اهل الافك لنطق بذلك التنزيل على ابلغ وجه وسب الشيخين ليس بكفر على الاصح ومما يجب الايمان به ان الصحابة كلهم خيار عدول هم خير القرون افضل من جا بعدهم لم يلحق ادناهم ولو انفق ملي الارض ذهبا لانهم فازوا بشرف صحبته صلى الله عليه وسلم ومن اضيف الى الصدور تصدر وما جرى بينهم محمول على الاجتهاد والمصيب وان اخطا لا ينقص من مقداره شيا فانه ليس بمعصوم هذا مع وجوب اعتقاد ان مقاتل علي باغ باجماع اهل العصر الثاني والى يومنا هذا ومما يجب اعتقاده ان الايمة على الهدى كابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وساير المجتهدين من التابعين ومن بعدهم بذلوا وسعهم في حل المشكلات والجمع بين الاحاديث والايات ولم يالوا نصحا للمسلمين رضوان الله عليهم اجمعين عاملهم الله فوق ما املوا من انواع الكرامة وحشرنا في زمرتهم انه على ذلك قدير ونعتقد ان الشيخ ابا الحسن الاشعري شيخ اهل السنة في اصول الدين على الحق ومخالفوه على الباطل كالكرامية والحشوية ونعتقد ان المشايخ من الصوفية الذين تواترنا لهم كانوا على جادة الشريعة ماشين وكانوا عن البدع ناكبين اهل النجاة ومن سادة الفرقة الناجية **قال ومما لا يضر جهله وينفع معرفته اقول** قد اشتهر بين الناس ان الوجود فيه مذاهب مذهب الشيخ الاشعري ان الوجود كل شي عينه ومذهب ساير المتكلمين ما عدا الشيخ ان الوجود زايد على الماهية مقول على الوجودات الخاصة بالتواطو ومذهب الفلاسفة ان وجود الباري تعالى عين ذاته وفي الممكنات زايد مقول بالتشكيك وقد كثر في ذلك الكلام والقيل

والقال والتحقيق الذي لا محيد عنه ان الوجود المطلق هو الكون في الاعيان وذلك معنى مشترك لا ريب فيه فقول الشيخ ان وجود الشي عينه ليس معناه ان كون الشي في الاعيان مفهومه مفهوم ذلك الشي الذي هو الانسان والفرس بل اراد ان معروض الوجود كزيد مثلا لا يمتاز في الخارج عن الوجود امتياز السواد عن الجسم الاسود وهذا لا يخالف الشيخ فيه احد من العقلا اذ ليس في زيد ما يشار اليه بانه وجود زيد والجمهور فهموا من قوله ان الوجود عين الماهية التنافي بين كونه عينا وبين كونه زايدا مشتركا وقد عرفت انه لم يرد ذلك فلا خلاف بينه وبين المتكلمين وانت يجب عليك التمسك بما ذكرت لك وتعض عليه بالنواجذ فانه ينجيك عن مزالة ضل فيها اقوام وزل فيها الافدام **قال فعلى الاصح المعدوم ليس بشي اقول** قد اختلف في ان المعدوم هل يطلق عليه اسم الشي ام لا وليس الخلاف مبنيا على اللغة بل في اللغة يطلق اسم الشي على الموجود والمعدوم ممكنا كان او محالا باتفاق العلما انما النزاع في اطلاق اسم الشي على المعدوم وتسمى الثابت المتقرر فعند اهل الحق الشي والثابت والموجود الفاظ مترادفة لا يطلق الشي الا على الموجود الخارجي الكاين بين الاعيان وعند المعتزلة الثبوت اعم من الموجود والمعدومات اما مستحيلة الوجود كاجتماع الضدين او ممكنة الوجود كجبل من ياقوت فالمستحيلات ليست بشي عندهم ايضا فالممكنات ثابتة متقررة واستدلوا على ذلك بان المعدوم معلوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت قلنا الكبرى ممنوعة اذ لا يلزم من التمييز الثبوت والا لزم ثبوت المحال لانه يمتاز عند العقل والا لا يستحيل عليه الحكم **قال وان الاسم للمسمى اقول** تارة يطلق الاسم على اللفظ الدال على معناه استقلالا لا غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة وتارة على نفس التسمية اي وضع اللفظ في مقابلة المعنى المذكور ولا يخفى على احد انه على التقديرين ليس عين المسمى بل يطلب هنا معنى ثالث يحمل عليه كلام الشيخ الاشعري واهل السنة القايلين بان اسما الله تعالى ثلاثة اقسام ما يدل على الذات مثل لفظ الجلالة فهو عين المسمى وما يدل على غير الذات كالخالق والرازق وما ليس بعين ولا غير كالعالم والقادر فقد ظهر ان الشيخ اراد بالاسم مدلول اللفظ اعم من المطابقي والتضمني بحيث قال في لفظ الجلالة ان الاسم عين المسمى اراد ان مدلول اللفظ مطابقة هو عين الذات المقدسة وفي الخالق اعتبر معنى الخلق وحده فقال مدلول اللفظ اي مدلوله التضمني وهو غير الذات المقدسة وكذلك العالم وغير الشيخ اعتبر المدلول المطابقي وقال الاسم عين المسمى اي المدلول المطابقي عين الذات في الخارج لان الخالق مدلوله شي له الخلق وهو عين الذات المتصفة بالخلق وكذلك العالم مدلوله شي له العلم قيل الاسم لو كان غير الذات والمسمى لم يحدث فلم يكن الباري تعالى في الازل الها وعالما وفا در الخلاف الخالقية كانها من صفات الفعل وصفات الافعال حادثة عندهم ولقوله تعالى سبح اسم ربك والتسبيح للمسمى دون اللفظ ولقوله ان هي الا اسما سميتموها الى غير ذلك والعبادة للمسمى لا الاسم والكل ضعيف اما الاول فلان المعتبر ثبوت المعنى في الازل ولا يتصور كون اللفظ حادثا على ان قول الشيخ الاسم عين المسمى لم يرد به اللفظ بل مدلول اللفظ كما تقدم واما الثاني فلان المراد تقديس اسمه تعالى من ان يسمى غيره الها وذلك

امر

امر مطلوب مامور به كل احد واما الثالث فلان المراد بالاسما اسما الالهة اي تعبدون الاصنام وتسمونها الهة وليس لتلك الاصنام من صفات الالوهية الا الاسم الذي يطلقونه عليها كمن يسمي نفسه سلطانا وليس عنده من اسبابه شي يقال رضي من السلطنة بالاسم وانت اذا تاملت لم تجد خلافا في الاسم لان احدا لا يقول ان اللفظ المركب من الحروف نفس الذات ولا ان مدلول اللفظ غير الذات وان اصطلح الشيخ على ان الدال على المعنى مطابقة عين المسمى وما دل تضمنا غير المسمى فلا مشاحة معه واما من لم يفصل كالفصله فليس لقوله كثير معنى لان حاصله ذات الشي ذاته ومدلول اللفظ هو المسمى **قال وان اسما الله توقيفية اقول** ما ورد الاذن من الشارع باطلاقه عليه تعالى من الاسما والصفات لا خلاف في جوازه وما ورد المنع من الاطلاق كذلك لا خلاف في عدم جوازه انما الخلاف فيما كان معناه قايما به تعالى ولم يكن موهما بالنقص ولم يرد الاذن والمنع من الاطلاق فعند الاشاعرة لا يجوز الاطلاق وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالي فقال يجوز في الصفة وهو ما يدل على معنى زايد على الذات ولا يجوز في الاسم وهو الدال على الذات لنا على عدم الجواز ان تسمية النبي بغير اسمه غير جايزة فتسمية الاله بالطريق الاولى ولان احاد الناس لو يسمي انسان ابنه بغير اسمه لما رضي فهو اتقى من ذلك وايضا لو لم يحتج الى ذلك لما جاز تسمية اهل كل لغة بلغتهم والاجماع على خلافه قلنا كفى بالاجماع دليلا على ذلك قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي والقياس انما يجوز في العمليات دون الاسما والصفات والجواب ان التسمية من العمليات قال الغزالي اجرا الاسما والصفات اخبار بثبوت مدلولاتها فيجوز الا لمانع والغرض ان لا مانع لان الكلام فيما اذا خلا عن ايهام النقص بل اشعر بالتعظيم والحق هو هذا وبه ينحل الاشكال عن الفاظ كثيرة اطلقت عليه تعالى من غير ورود الاذن كالصانع والواجب والمختار والمبدع وغيرها فان قلت فلم لا يقال على هذا السخي والعاقل والفطن ونظايرها قلت لا لما فيها من خلاف التعظيم لان العقل لغة المنع والفطانة سرعة الفهم الذي من شانه ان يكون مسبوقا بالعدم والسخا الجود مع قابلية المحل لغيره واعلم ان الاذن اخص من وقوع الاسم في كلام الشارع فان مثل الماكر والمستهزي والزارع والحارث وان كان واقعا في كلام الله لا يجوز لاحد ان يقول يا ماكر يا زارع بل الاذن ان يرد في كلامه مع اشعار انه اسم من اسمايه الحسنى **قال وان المراد بقول انا مومن ان شا الله اقول** ذهب جمهور السلف وهو المروي عن ابن مسعود والمنقول عن الشافعي ان الايمان يدخله الاستثنا وذهب ابو حنيفة واصحابه الى عدم جواز ذلك وعللوه بانه شك في الايمان الحالي بل لما كان آية النجاة ايمان الموافاة والاعمال بخواتيمها وذلك غيب لا سبيل لعلم المخلوق اليه فوض الى المشيه وهذا لا يمكن لاحد النزاع فيه او يقال على سبيل التبرك واحالة الامور الى مشيته تعالى ادبا كما في الحديث الصحيح السلام على اهل المقابر وانا ان شا الله بكم لاحقون مع كونه مقطوعا به **قال وان تلاوة الاخر**

اقول مال الكافر في الحقيقة ليست نعما وان التذ بها لانه بالاخرة مصيره الى النار بل ذلك استدراج منه تعالى كما قال سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وان سميت نعمة نظرا الى الظاهر فلا مشاحة فيه بل بعض الايات تفيد دلالة ظاهرة كقوله واذا انعمنا على الانسان اعرض ونأى بجانبه وقوله وما بكم من نعمة فمن الله **قال والمشار اليه بانا الهيكل المخصوص**

اقول ذهب الناس الى ان النفس الانسانية ما يشير اليه كل احد بانا فقال المصنف ما يشير الانسان بانا ليس هو النفس بل هو الهيكل المخصوص وقد سبق تحقيق المسئلة وان النفس والروح لفظان مترادفان عند اهل السنة وانها عبارة عن جسم نوراني باتصاله الحياة وبانفصاله الممات وفي النقول فوائد اخر صفحنا عن ذكرها **قال وان الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزى** الجسم عند المتكلمين قاطبة واكثر المعتزلة مركب من الاجزاء التي لا تتجزى والجزء الذي لا يتجزى ما لا يقبل القسمة لا اصلا لا عقلا ولا وهما وهو قابل للحياة وحده عند الاشاعرة ونفاه الفلاسفة وعندهم الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى جوهر يكون الجسم معه جسما بالقوة والصورة جوهر يكون الجسم معه جسما بالفعل والاول والثاني الحال **قال وانه لا حال اقول** جمهور المتكلمين على انحصار المعقول في الموجود والمعدوم ولا واسطة واثبت المعتزلة الحال واسطة وتعريف الحال بان يقال صفة لا موجودة ولا معدومة قائمة بموجود ووافقهم القاضي وامام الحرمين على ذلك ووافقا الا قيام الصفة بمحل كالعلم مثلا يوجب له صفة كالعالمية مثلا والحق عدم ذلك اذ ليس للمحل وراء العلم صفة اخرى **قال وان النسب والاضافات اقول** مذهب اهل الحق ان النسب والاضافات ليست بموجودة بل امور اعتبارية سوى الاين فانهم قالوا به والاعراض النسبية ما عدا الكم والكيف قالوا لو وجدت لكانت حاصلة في محلها لانه لازم العرض ولو وجدت في محالها لوجد حصولها في المحال ايضا لانه لازم العرض من الامور النسبية والعرض وجود النسب فيلزم ان يكون للحصول محل اخر ولحصول حصول اخر وهلم جرا فيحصل التسلسل لا يقال يجوز ان يكون حصول الحصول نفس الحصول وايضا يرد النقض بالاين لانا نقول الجواب عن الاول اذا فرض ان النسب موجودات خارجية لا يجوز ان يكون حصول الحصول نفس الحصول لان احد الموجودين في الخارج لا يعقل كونه عين الاخر فيه وانما يتم ذلك في الامور الاعتبارية وعن الثاني ان المتكلمين لم يدعوا وجود النسب مطلقا بل اثبتوا الاين بالدليل القائم على وجوده ولا يلزم جريان ذلك الدليل في كل نسبة حتى يتوجه النقض احتج الفلاسفة على وجودها بانا نحكم على السما بانه فوق الارض وهذه الفوقية حاصلة في نفس الامر وان لم يكن هناك فرض وتقدير وليست من الاعدام لانها حصلت بعد ما لم يكن والحاصل بعد ما لم يكن ليس بعدم الجواب النقض بالقبل والبعد اي بوضع ما ذكرتم لزم كون القبل والبعد موجودين لانهما حدثا بعد العدم وقد قلتم ان الحاصل بعد العدم لا يكون عدما ونحن قاطعون بان القبل والبعد ليسا بموجودين لانهما لو وجدا لزم وجود الامس في يوم الطوفان اليوم لان القبل الموجود لا يعدم الا بالوجود وهو محال **قال وان العرض لا يقوم بالعرض اقول**

تم

قد

قد اختلف في قيام العرض بالعرض المتكلمون على عدم جوازه مستدلين عليه بوجهين الاول ان معنى قيام الشيء بالشيء كونه تابعا له في التحيز ولا متحيز بالذات الا الجوهر الثاني لو قام عرض باخر واخر باخر فلا بد من الانتهاء الى الجوهر اذ لا يعقل قيام العرض بنفسه واذا كان كذلك فلا وجه لجعله قائما بالعرض المحتاج الى المحل بل جعله قائما بالجوهر المحل ابتداء والفلاسفة على عدم الجواز مستدلين بان معنى القيام ليس التبعية في التحيز بل هو الاختصاص بحيث يكون المحل منعوتا والحال نعتا ولهذا يقولون انهم اي المتكلمون في صفات الباري مع كون المحل غير متحيز اتفاقا واذا كان معنى القيام ما ذكرنا يجوز ان يكون عرض صفة لعرض اخر قائما به كالسرعة فانها صفة الحركة السريعة بطية بالنسبة الى اسرع منها والنقطة امر عدمي وكذا الاستقامة امر عدمي والملاسة ولو سلم وجودها فهي قائمة بالجسم **قال ولا يبقى زمانين اقول**

منه

كما اختلف في قيام العرض بالعرض اختلف في بقائه فالاشعري وسائر المتكلمين على عدم بقائه والفلاسفة على انه قد يبقى واستدل الشيخ واصحابه على عدم الجواز بان البقاء ايضا عرض فلو كان العرض باقيا لكان بقاؤه ايضا باقيا ببقاء اخر فالثاني ايضا كذلك وهلم جرا الى ما لا نهاية له ورد بان البقاء امر عدمي وهو استمرار الوجود والا لزم التسلسل في الامور الموجودة لان البقاء ايضا يحتاج الى بقاء اخر وهلم جرا والحق ان عدم بقاء الاعراض وان كان مذهب الاشاعرة وعليه بنوا كثيرا من مطالبهم لكن بقاء بعضها ضروري كالالوان والاشكال والعلوم والمعارف ودعوى تجدد الامثال فيها في غاية البعد والفلاسفة يقسمون الاعراض الى السيالة كالزمان والحركة والتي بهذه لا يمكن بقاؤها والى القارة كالعلوم والالوان فقولهم بالبقاء انما هو في هذا القسم والعجب ممن يقول ان القول ببقاء الاعراض احدى مقدمتي الدليل على قدم العالم والفلاسفة انما ذهبوا اليه بناء على ذلك ولم يعلم ان بين هذه المسئلة وبين القول بالقدم ابعد من السما الى الارض اذ لو قالوا بان الاجسام قديمة واعراضها متبدلة ساعة فساعة ما كان يقدح في كلامهم قولهم الازلي فانهم قائلون بان الافلاك قديمة وحركاتها متجددة لا الى اول بل هم مطبقون على ان الممكن حال بقائه لا يستغني عن المؤثر كما سنذكره بعد هذا في شرح كلام المصنف الباقي يحتاج الى المؤثر والفلاسفة في اثبات قدم العالم اصلهم الذي بنوا عليه ان الواجب تعالى موجب في ايجاد العالم لا مختار كما سبق منا تحقيق المسئلة **قال ولا يحل في محلين اقول** قد اختلف في قيام العرض الواحد بمحلين فمنعه الجمهور لان تشخص العرض انما هو بمحله اذ ما لم يحل محلا لا يمكن تشخصه واذا تشخص بمحل فلو كان في المحلين لزم تشخصه بهما وهو محال لانه يلزم منه توارد علتين على معلول واحد وقد سبق بطلانه لانه لو جاز قيام عرض واحد بمحلين لما حصل الجزم بان بياض العاج غير بياض الثلج وبطلانه واضح قالوا الاخوة قائمة بالاخوين والجوار بالمتجاورين والقرب بالمتقاربين ورد بان القائم باحدهما غير القائم بالاخر والكلام في واحد

ين

بالتشخص قالوا قالت الفلاسفة الوحدة قائمة بالعشرة والتثليث بالمثلث وكذلك التربيع بالمربع
قلنا ليس محل النزاع اذ المحل واحد وهو المجموع من حيث هو المجموع قال وان المثلين قول الغيران
اما مثلان وهما المتفقان في الماهية كالبياض القائم بالورق وبالثلج واما ضدان كالحركة والسكون
واما خلافان كالحلاوة والسواد واما نقيضان كالقيام وعدمه اذا علم ذلك فنقول لا يجوز
اجتماع المثلين اي العرضين المتماثلين في محل واحد لان البياضين والسوادين لو جاز اجتماعهما
في محل لم يعقل بينهما تمايز ولانه لو جاز ذلك لما حصل الجزم بوحدة شي من الاعراض
لاحتمال ان يكون امثالا مجتمعة واللوازم كلها ظاهرة البطلان احتجت المعتزلة على جوازه
بان الجسم يعرض له السواد ثم اخر واخر الى ان يتكامل الجواب ان تلك السوادات
ليست متماثلة بل الوان مختلفة بالنوع غايته انه يقال على جميعها السواد بالتشكيك والضدان
امرهما واضح في عدم جواز الاجتماع حتى يتكلم به العوام الضدان لا يجتمعان ولكن المهم معرفة
الضدين فالضدان هما الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف فالعمى والبصر ليسا
بضدين لان احدهما وجودي والاخر عدمي ولا البياض والخضرة لانهما وان كانا وجوديين
الا ان الخلاف بينهما ليس في غاية بل غاية الخلاف انما هو بين السواد والبياض اذ لا بينهما
خلاف اخر والنقيضان هما الايجاب والسلب فلا يجتمعان ولا يرتفعان فلا يمكن ان يعقل
شيان الا بينهما ايجاب وسلب بان يقال احدهما هو الاخر والسلب بان يقال احدهما ليس
الاخر قال وان احد طرفي الممكن ليس اولى به اقول الامكان نوعان الامكان الخاص وهو
سلب الضرورة من جانبي الوجود والعدم مثل الانسان فان وجوده وعدمه ليسا
ضروريين والامكان العام وهو سلب الضرورة من احد الطرفين فيشمل الواجب
والممكن والممتنع اذا تقرر هذا لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن اولى به من الاخر وقيل
العدم اولى به لان الوجود يحتاج الى علة موجودة والعدم يكفيه انتفا شي من اجزا
علة الوجود وقيل الاعراض السيالة كالحركة والتكلم العدم اولى به لامتناع بقائها
الجواب ان الكلام في الممكن بالنظر الى ذاته لا بالنظر الى الخارج عنه وما ذكرتم
ليس بالنظر الى ذاته قال وان الباقي اقول اختلف في ان الباقي حال بقائه هل
يحتاج الى السبب المؤثر ام لا الحق انه يحتاج وهذا مبني على ان سبب احتياج الممكن هل
هو الامكان او الحدوث او مجموعهما او الامكان بشرط الحدوث بنا الاول قال الفلاسفة
وبالثلاثة الاخيرة قال المتكلمون ومعنى كلام المصنف ان العلة والسبب في الاحتياج
اي ما كان من هذه الامور يوجب احتياج الممكن حال بقائه الى المؤثر لان الامكان
والحدوث لازمان للموجود الحادث قيل لو احتاج حال البقا فالتاثير اما في الحاصل
وهو محال او في المتجدد وليس ذلك تاثيرا في الباقي قلنا تاثيره في المتجدد وفي الوجود
بالاضافة الى الزمان الثاني وهو تاثير في الباقي لانه افادة لدوام وجوده اذ لو
زال المؤثر لانتفى الدوام وقد فهم ان مراد المصنف من هذا الكلام الرد على الفلاسفة

فانهم

فانهم لم يقولوا باحتياج الباقي الى المؤثر وليس كما فهم لان مذهب الفلاسفة ان الامكان علة
الاحتياج ولا شك انهم مجمعون على ان الامكان ذاتي للممكن لا يفارقه بل مراد المصنف انه على
كل تقدير يلزم احتياج الباقي واعجب من هذا انه بنى مسيلة استصحاب الحال على هذا
قال والمكان اقول لا خفا في ثبوت شي ينتقل منه الجسم واليه ومسكنه بحيث
لا يسعه غيره وهو المعني بالمكان وانما النزاع في حقيقته ما هي فذهب الفلاسفة المتاخرون
مثل ارسطاطاليس وكثير من المتكلمين الى انه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي فالسطح عبارة عن العرض القائم بظاهر الجسم له عرض وطول
ولا عمق له والحاوي كالكوز مثلا والمحوي كالما الكاين فيه وقيل بعد مجرد موجود والمراد بالمجرد
انه ليس حسيا ولا جسمانيا ينفذ فيه الجسم ويحصل فيه ويكون شاغلا له وهذا مذهب
ارسطاطاليس افلاطون وكثير من قدما الفلاسفة وقيل بعد معروض اي عدم محض ونفي صرف
لا يمكن ان لا يشغله شاغل والذين يقولون انه الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم حتى لو لم يشغله
لكان خلا استدلوا على انه السطح المذكور بانه لو كان بعدا مجردا موجودا فاذا نفذ فيه
الجسم يلزم تداخل البعدين اي بعد المكان وبعد المتمكن بحيث يرتفع التمايز بينهما في الوضع والمقدار
وتجويز ذلك يفضي الى جواز تداخل العالم في حيز خردلة وهو محال ولو كان بعدا مفروضا
اي نفيا محضا لما قبل الزيادة والنقصان والتالي باطل لان البعد بين المدينتين اكثر من
البعد بين الجدارين والجواب عن الاول انه لا يلزم من جواز تداخل بعدين احدهما
مادي والاخر مجرد تداخل البعدين الماديين وعن الثاني بان الزيادة والنقصان
باعتبار العرض على معنى ان لو كان بين المدينتين الموجودتين مقدار موجود لكان ذلك
المقدار اعظم من المقدار الموجود بين الجدارين قال والخلا جايز اقول لما كان مذهب
المتكلمين ان المكان عبارة عن الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم بمعنى انه لو لم يشغله
لكان خلا اشار الى ان الخلا ممكن فان قلت كيف يتصور جواز الخلا عند المتكلمين القائلين بان
المكان نفي محض وامر وهمي قلت معناه انه يمكن ان يكون جسمان لا يتماسان ولا
يكون بينهما ما يماسهما كما اشار اليه المصنف والدليل على جواز ذلك انا لو طبقنا صفحة
ملسا على اخرى مثلها بحيث لا يكون بينهما هوا لتساوي الاجزا فاذا رفعنا الصفحة
العليا دفعة وتعرض الصفحتين عظيمتين ففي اول الارتفاع يخلو الوسط جزما لان نفوذ
الهوا انما هو من الاطراف قال والزمان اقول كما اختلف في حقيقة المكان كذا في حقيقة
الزمان فذهب قدما الفلاسفة الى انه جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسماني وقيل هو الفلك
التاسع وهو ايضا مذهب لبعض الفلاسفة ومعدل النهار دايرة على الفلك الاعظم
اعني التاسع وانما سميت معدل النهار لتعادل الليل والنهار اذا كانت الشمس على سمتها
وقيل ليس نفس الفلك المذكور بل حركته وقيل بل مقدار حركته وهو مختار ارسطاطاليس
ومتاخري الفلاسفة وذهب المتكلمون الى انه امر عدمي وعرفوه بانه متجدد معلوم

تقدير به متجدد غير معلوم كما يقال اتيك قبل طلوع الشمس قال المصنف والمختار ان الزمان مقارنة
متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام وقد تبع في هذا الكلام الامدي وفي عبارته تسامح
ظاهر اذ لا يخفى ان حقيقته ليست عبارة عن المقارنة بل يحصل من تقدير المتجدد الموهوم بالمتجدد
المعلوم حالة تسمى بالمقارنة مثل مقارنة اتيانك لطلوع الشمس فالاتيان هو المتجدد الموهوم
وطلوع الشمس المتجدد المعلوم ولكل من اصحاب هذه المذاهب ادلة اعرضنا عن ذكرها لان
المسئلة قليلة الجدوى فالاحاطة بما ذكرنا من الاقوال كافية قال ويمتنع تداخل الاجسام
اقول اتفق العقلاء على عدم جواز التداخل وقد عرفت ان المراد منه اتحاد الشيئين
او الكثير بحيث لا يزداد الحجم ومن قال ان دخول الملك في الرحم لتصوير النطفة تتشكل على مثل الحوز
التداخل لم يرد معنى التداخل قال وخلو الجوهر اقول ذهب جميع العقلاء الذين تقدموا في الاسلام
والفلسفة الى ان الجوهر لا يخلو عن العرض اما الفلاسفة فلانهم لم يقولوا بوجود الجوهر الفرد
والجسم مركب عندهم من الهيولى والصورة وهم متفقون على عدم وجود احداهما بدون الاخرى
فالموجود هو الجسم وكل جسم لا يخلو عن شكل طبيعي وحيز طبيعي وعند المتكلمين الجوهر الفرد والجسم
المركب من الجواهر الفردة لا يخلو عن العرض لانه متناه وكل متناه ذو شكل وهيئة
وتوهم بعضهم ان القايلين بقدم العالم من الفلاسفة يجوزون تجرد الجسم عن العرض وهذا غلط
اذ القايلون بقدم الافلاك قايلون بقدم اشكالها قال والجوهر غير مركب من الاعراض
اقول مذهب الجمهور ان الجواهر غير متالفة من الاعراض ونسب خلافه الى النظام والنجار
من المعتزلة وبنوا على ذلك ان الجواهر غير متماثلة لكون ما تالف منها كذلك هكذا وقع في المواقف
والصواب ان المخالف ضرار لا النظام لان مذهب النظام ان الجسم مركب من اجزاء غير متناهية هي
الجواهر الفردة قال والابعاد متناهية اقول اتفقت الفلاسفة والمتكلمون
على ان الابعاد القايمة بالاجسام متناهية ونقل عن حكماء الهند وجمع من المتقدمين والى البركات
من المتاخرين خلاف ذلك لنا على التناهي انا لو اخرجنا خطين من نقطة مثل السلم ويمتدان على الانفراج
والا نفراج هكذا الى غير النهاية لزم ان يكون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين وهو محال
ولنا ايضا لو وجد بعد غير متناه يفرض نقصان ذراع منه ثم نطبقه على بعد تام غير ناقص
فاما ان يقع بازاء كل ذراع من الناقص ذراع من التام وهو باطل وذلك لاستلزامه تساوي
الناقص والتام او ينقطع الناقص عن التام ويزيد التام بذلك الذراع والزايد على المتناهي
بقدر متناه متناه لا محالة قال والمعلول اقول علة الشيء هي المؤثر في وجوده متقدمة
على المعلول بالذات لا بالزمان كتقدم حركة الشمس على الاضاءة وقد يطلق العلة على ما يحتاج اليه
الشيء وذلك المحتاج اليه اما داخل او خارج والداخل اما ان يكون الشيء به ذلك الشيء بالقوة وهي
العلة المادية كالخشب للسرير بعد من الاخشاب والخارج اما ان يكون حصول الشيء ووجوده
منه وهي العلة الفاعلية او لاجله وهي العلة الغايية كالجلوس على السرير هذا ومرادهم بان
العلة مع المعلول زمانا او تعقبها مطلقا يريدون بذلك العلة المؤثرة على طريق الايجاب دون

الاختيار كحركة المفتاح مع حركة اليد ولا يمكن ذلك الا مع المعية الزمانية ومختار المصنف مع وروده لا يستقيم على
ما عليه المحققون وان اصطلحوا على شيء اخر فلا مشاحة معهم وكذلك القول بالفرق بين الوضعية
والعقلية لا يصح على ما ذكرناه لان الوضعية تاثيرها بالايجاب او بالاختيار وعلى الاول لا يتصور
تاخر زماني وعلى الثاني ليست علة اصطلاحا عندهم وشبهتهم بانه اذا قال لغير المدخول بها
اذا طلقتك فانت طالق ثم قال لها انت طالق لم يقع الا الطلقة الواحدة فلو كانت العلة والمعلول
معا زمانا لوقعتا واهية لان المعية وان كانت زمانية ولكن معها تقدم ذاتي لا يمنعهما اجتماعا
واذا تقدمت الطلقة المعلق عليها ذاتا لم يبق المحل قابلا للطلاق لعدم وقوع الطلاق المعلق
انما هو لذلك التقدم الذاتي تامل فانه في غاية الحسن قال واللذة اقول الجمهور على
ان من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي لانهما من الوجدانيات وربما تفسران
قصدا الى تعيين المسمى وتلخيصه قال ابن سينا اللذة ادراك ونيل لما هو عند المدرك
كمال وخير والالم ادراك ونيل لما هو شر وافة عند المدرك فادراك الحلاوة لذة
يدرك بالذائقة وادراك الجمال لذة يدرك بالباصرة وادراك الصوت الحسن
لذة يدرك بالسامعة وادراك الحقايق على ما هي عليه في نفس الامر لذة يدرك بالقوة
العاقلة وقول الامام بالحصر في المعارف والتحدي به والد المصنف ليس حصرا حقيقيا
بل ادعائي في اشرف الانواع مثل الحصر في ذلك الكتاب والحج عرفة واما قول ابن زكريا
بان اللذة هي النجاة من الالم فقد ابطله ابن سينا وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة
الم كمن لم يكن ذاق الحلو فظ ولا يسمع به فاول ما يذوقه يحصل له لذة ولا سابقة الم هنا
ولا داعية شوق قال المصنف الحق ان ادراك الملايم ليس نفس اللذة بل هي حالة لازمة
لادراك الملايم وهذا الكلام في غاية الحسن والوجدان تشهد له قال وما تصوره العقل
اقول ما يعقله الانسان اذا قيس الى الوجود الخارجي لا يخلو اما ان يكون ذاته مقتضيه
لوجوده وهو الواجب تعالى اذ ما يكون مقتضى الذات لا ينفك الذات عنه واما ان يكون مقتضية
لعدمه فهو الممتنع لذاته اذ لا يمكن اتصافه بالوجود لان الامتناع من لوازم الذات لا يمكن
زواله واما ان لا يقتضي شيئا من الوجود والعدم وهو الممكن لما سبق من استواء طرفيه
اعني الوجود والعدم ثم الممكن تارة يكون واجبا بالغير اذا وجدت علة وجوده وتارة
ممتنعا بالغير اذا انتفى علة وجوده قال خاتمة اقول جعل خاتمة كتابه بعض مسايل
التصوف وصدر بمسئلة اول الواجبات وان لم يكن من التصوف ايماء الى انها الركن
الاعظم في الطريق الموصل الى الله تعالى فنقول قد اختلف في اول واجب على المكلف
قال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها اصل المعارف وقال الاستاذ هو النظر فهو
النظر في معرفته تعالى وقال القاضي والامام هو القصد الى النظر هكذا
في شرح المقاصد وزاد المصنف مذهبا اخر ونسبه الى القاضي وهو اول
النظر ونسب العضد الى ابن فورك وامام الحرمين والحق ما في شرح المقاصد

اذ لا معنى لوجوب اول اجزا النظر بدون النظر لعدم استقلالها ثم وجه التوفيق بين المذاهب
المذكورة انه ان اريد اول الواجبات المقصودة فلا شك انه معرفة الله وان اريد اعم
من المقصود بالذات فهو القصد ولما ان النظر مستلزما للقصد التي بعضهم ذكر القصد
وما قيل من انه علم منه ان الطريق الي معرفته هو النظر لا غير ليس بشي اذ لا حصر في كلامه
قال وذو النفس الابيه اقول روي البيهقي في شعب الايمان عن سهل بن سعد
الساعدي رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله يحب معالي الامور
ويكره سفسافها والسفساف لغة الشي الحقير الدني وهذا الكلام منه صلى الله عليه
وسلم من جوامع الكلم لانه ينطبق على جميع جزئيات اسباب السعادة والشقاوة ومراد
المصنف من ايراده في علم التصوف ان اهل التصوف هم الذين غير ملتفتين الي الدنيا الدنيه
بل نظرهم مقصورا الي النعيم الباقي بل الي مولي النعم الذي هو ارفع المطالب الذي يستحقر
دونه كل مطلوب **قال ومن عرف ربه اقول** العارف بربه هو الذي يري الكاينات
مستندة اليه تعالي بلا واسطة وليس لاحد صنع سواه تعالى وايقن انه الغني المطلق
وبيده النفع والضر وانه المالك المطلق فاذا عرف الرب تعالي علي الوجه المذكور لزم منه
امور منها ما يرجع اليه ومنها ما يرجع اليه تعالي اما ما يرجع اليه تعالي تصور
التبعيد والتقريب فانه قد جزم بانه تفعل ما يشا ليس لاحد صنع واذا تصور لزم
منه الخوف والرجا وقدم الخوف علي الرجا لان دفع المفاسد مقدم علي جلب المصالح
واذا اتصف بهما لزم من ذلك الامتثال لاوامره والاجتناب عن معاصيه اذ من
ادعي معرفته تعالي وهو منهمك في مخالفته فقد كذب في دعواه لانه لو تصور عظمته
واقتداره والواع عقابه لم يتحرك منه شعرة الي نحو المخالفة واذا تخلي بلباس التقوي
وجانب اسباب الغواية والهوي فقد كمل ما هو راجع اليه واستعدت النفس لقبول
الفيض من الجناب الاعلي الذي فيضه عام لا يتخلف عند قابلية المحل منا وتفضلا قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم يا معاذ بن جبل قال لبيك يا رسول الله قال هل تدري
ما حق الله علي العباد قال الله ورسوله اعلم قال حق الله علي عباده ان يعبدوه ولا
يشركوا به شيا ثم قال وهل تدري ما حق العباد علي الله اذا هم فعلوا ذلك قال الله ورسوله
اعلم قال ان لا يعذبهم وان يدخلهم الجنة ولفظ الحق من طرف العباد ذكر مشاكلة او وضع علي
تعالي لموجب وعده لانه لا يخالف الميعاد فهذا الحديث دليل واضح علي ان العبد اذا اتي
بالعبادات واجتنب المعاصي فهو من الذين قال الله في حقهم يحبهم ويحبونه واذا
احبه كان عند العبد بمنزلة سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر ويده التي
بها يبطش واتخذه الله وليا ان ساله اعطاه وان استعاذ به اعاذه واعلم ان هذا
الحديث الذي اورده المصنف من الصحيح المتفق علي صحته ومن الاحاديث التي اختلف
الخلف والسلف ونحن نذكر بعض معانيه الموافقة لقانون الشرع فنقول كونه تعالى

نفس

نفس السمع والبصر حقيقة محال بادل الفطرة فلا يراد من الكلام قطعا فالمعنى
انه اذا بلغ العبد الي كال المعرفة وارتاض بالطاعات وكف عن غيره تعالي فكل
شي يراه او يسمعه لا يري فيه ولا يسمع الا من وجهة الحق وانه من اثار الصانع واية
من اياته ففي كل شي اية تدل علي انه واحد او هو اشارة الي مقام الفنا الذي
هو اعلى مقامات الواصلين فانه يصير السالك في ذلك المقام كانه فانيا عن نفسه
وفانيا عن فنايه لا بتصور الاثنينية لا علي معني الحلول والاتحاد كما عليه بعض الضالين
بل بمعني الغفلة عن غيره تعالي والمواظبة علي طاعته وشغل السر به ونا هيك
في هذا الباب حديث النسوة مع يوسف وعدم الاحساس بقطع اليد لاستغراقهن
عظا لعة جماله وتغافلهن عن الوجود واذا كان هذا حال الناقصات عقلا مع بشر
فالهيمون لحضرة القدس المستغرقون في انوار جلاله وجماله اولي واحري بالفنا
عما سواه اللهم اجعلنا من الواصلين الي ذلك الا من الواقفين علي سماع الخبر واغرقنا
في بحار التجلي ولا تجعلنا من العاكفين علي ساحل التمني **قال ودني الهمه لا يبالي
اقول** من ركن الي الدنيا شرا شره وقصر نظره علي الحطام وصار في
عداد الانعام لا يبالي بالامور ولا يفرق بين الضار والنافع فهو الذي اشير بقوله
اولئك كالانعام بل هم اضل وقال المصنف ذاك الذي جهله فوق جهل الجاهلين لانه
اضل من الانعام ولا يتصور جهل فوق هذا او قل من ترك عيشة الاخرة ونعيمها
الدايم وركن الي الدنيا الفانية واطمان لها هو الذي جهله لا يكتنه كنهه ولا
يقادر قدره وقد ورد ان الاخرة لو كانت من الخزف الباقي والدنيا من الذهب
الفاني فكان الواجب علي من له مسكة من العقل اختيار الباقي فكيف والدنيا مزبلة
والاخرة اعلي منزلة ونتيجة ذلك الجهل الدخول في ربقة الاخسرين من الذين الذين تولوا
عنه واذا دخل في زمرتهم وعداد هم فالايات الواردة في قبح حالهم الناعية عليهم
بكل سوء في العقبي لا تحد ولا تحصي ولا علي احد من الناس تخفي **قال فذو نيل صلاحا
اقول** لما بين ان سلوك طريق الحق ماذا مبداه وغايته من القرب من حضرة رب
العالمين والعدول عنه كيف يدخل في ربقة الضالين الخاسرين حث علي تعاطي اسباب
تلك السعادة وحذر عن التلبس بما يورث تلك الشقاوة فعليك بصالح العمل واياك
وما يورثك الندامة والخجل وقد راعي في ترتيب الامور المذكورة في العبارة ترتيبها
بحسب نفس الامر مع طباق كل صفة مع مقابلها فان الصلاح هو الاستقامة علي الوجه
المشروع المامور فهو اول منازل السايرين الي الله ومقابله الفساد الذي هو
سلوك طريق الغواية فاذا لم يكن السائر السالك علي الجادة القويمة ماذا ينفعه
سري الليالي وظما الهواجر في الفيافي ثم يترتب علي الصلاح الفوز بالرضي وعلي
الفساد خسارة الصفقة وخيبة الرجا ترجوا النجاة ولم تسلك السفينة لا تمشي

علي اليبس واذا فاز بالرضي قرب من مهمه البعد الي ساحة الحضور وان مسه نار
السخط فسار في سلك المطرود بن عن باب الرحمة الواسعة وهلك في مفازه الوحشة
والاقطار الشاسعة ثم يدخل ذلك في ديوان السعادة ويتمتع بالنعيم وسقط هذا في
الدرك الاسفل ويتجرع الحميم في الجحيم فتنبه ايها النايم عن سنة الغفلة والغرور لعلك
تحظى بجوار الله في دار السرور وتنجو امن لهب البعاد ونار الثبور قال واذا خطر
لك امر اقول سالك طريق الاخرة كالتجار المسافرين لنيل الربح والنجاة من الفقر
وكما ان تاجر الدنيا لابد له من طريق آمن ليسلم راس ماله ويفوز بما يرجوه من انواع الربح
والا ذهب راس ماله علي يد قطاع الطريق وهلك هو اما بسيف الحرامي او بنار
الحسرات علي فوت راس ماله وسقوط له كذلك سالك طريق الاخرة الشيطان
له عدو مبين ولم يزل بالمرصد يحتال كيف يصطاد وعنده فنون وانواع من الحبايل
ينصبها في الغدوات والاصايل فعلي السالك بعد تيقظه وارادة سبيل سلوك الاخرة
اخذ العدة لقهر ذلك العدو اللعين الذي لا يفارق المرصد والكمين وليس النجاة منه
الا بالتمسك بعروة الشريعة الغرا فانها المحجة البيضا لم ينكب قط سالكها
ولا انتهب يوما سالكها فاذا وقع للسالك شبهه في سلوكه كاذي بها تلك المحجة
فان اتصلت بها فهي من شعوبها وفروعها صحيح سالمة السالك ونجاته من
المهالك وان لم تدخل في تلك الفروع فليجتنبها فانها عين الضلالة واحبولة من
حبايل الشيطان ثم كما يفسد متاع التاجر بالغفلة عنه وعدم الكشف عن حاله هل وصل
اليه اثار الشمس او الما او ساير آفات الامتعة وربما وصل الي المقصد وهو في
غاية النشاط والسرور ولما فتح متاعه وجده قد افسده الحر او الما مثلا فذاك
اقوي ما يتصور من الخسارة واعلى ما يكون في الحسرات والندامة فكذلك السالك
يجب عليه ان يعرض كلما ياتي به من الاعمال علي محك الاخلاص ولا يشوبه بالعجب
والريا ولا يشينه بالحسد والاخلاق المذمومة شيئا وان وقع في قلبك شي من
الامور المنهية من غير قصد الي ذلك فلا عليك منه اذ ذلك لا ينقص من
عملك شيئا لان الله قد تجاوز عنه قال واحتياج استغفارنا اقول لا ادراك
العمل لا يعتد به الا اذا كان امورا بالشرع منقحا عن شوايب الريا والعجب وكانت
هذه المنزلة عالية لا يقدر علي الوفا بها كل قاصر بل ذلك شان المخلصين الموفقين فقال
انا ذكرت لك ذلك لتسعي في تحصيله بالمواظبة علي الطاعات ومخالفة النفس والسالك
في اول السير لابد له من تلك الخطرات فلا يترك من خوف ذلك اصل العمل المامور به لان
ما لا يدرك كله لا يترك بعضه وقد اشتهر ان الريا قنطرة الاخلاص وابدا ما
قصده بقول من هو امام مشهور في هذا الشان الشيخ العارف شهاب الدين عمر
السهروردي تغمده الله برضوانه اذ قوله اعمل وان خفت العجب مستغفرا فحاصل ما

فصله

فصله المصنف هذا في العمل الذي وزن بميزان الشرع وكان موافقا للقانون واما
الذي لا يوافقه فبعد العرض علي الميزان ووجد انه زلقا اياك ان تزلقه الحذر ثم
كل الحذر فان قصدت اليه ووطنت النفس عليه في معصية فاستغفر عنها فان
من هبا اسباب شرب الخمر للسكر في غد ووطن النفس عليه واعد آلته المهيئة فهو اثم
ولا بد من بسط الكلام هنا لانه مزلة الاقدام فنقول ما يقع في النفوس له خمس
مراتب الاولى هي اجس النفس وهي الواردات التي لا قدرة للعبد علي دفعها فلا
مواخذة عليها كما لا ثواب عليها اذ مناط الثواب والعقاب الافعال الاختيارية
الثانية خواطر النفس وهو ان تجريها في النفس باختياره ويتردد هل افعل الشي ام لا
افعل وهذا ايضا لا يصلح مناطا للثواب والعقاب لانه لم يكن شيء والضرورات
الخالية عن الحكم لا يتعلق بها ثواب ولا عقاب لخلوها عن الاحكام بحيث لا حكم لا ثواب ولا
عقاب الثالثة حديث النفس وهي رتبة اعلي من الاولي والثانية ولكن لا قصد
الي الفعل ايضا الا انه اكد لانه ربما تحدثه نفسه انه يحب ان يفعله ولكن لم يهم
ولم يقصد الي ترجيح الفعل وهذه المرتبة تفارق فيها الحسنة السيئة فان كان الامر
الذي يقصده خيرا كتب له حسنة وان كان معصية لم يكتب عليه ما لم يعمل او يتكلم وان
ترك السيئة بعد القصد كتبت له حسنة والمرتبة الخامسة قوة القصد والعزم
والطمينان النفس اليه والركون اليه فذلك مواخذ به عند المحققين للاجماع علي
المواخذة بافعال القلوب ولقوله صلي الله عليه وسلم اذا التقي المسلمان بسيفيهما
فالقاتل والمقتول في النار قالوا يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال انه
كان حريصا علي قتل صاحبه جعل علة استحقاق النار الحرص علي قتل صاحبه قال
فان لم يطعك الامارة اقول لما امر السالك بالاستغفار عن الخاطر القبيح
وقد تقرر ان النفس امارة بالسو مايلة الي الشهوات فقال الامر كذلك الا انها
اعدا عدوك فجاهدها كما هو عدك الساعي في ازالة حياتك الفانية بل بالطريق
الاولي لانها تزيل حياتك الابدية فان اعانك الله فغلبت فذاك التوفيق والمرام
وان غلبت فبادر الي التوبة فانها المعونة والحصن الحصين لانه نعمة بعد الاسلام
اجل منها لانها تجب ما قبلها علي ما نطق به الحديث الصحيح فان عجزت عن دفع شر
الامارة وقل حيلتك ذكرها بهادم اللذات ومعوق الجماعات واتل عليها كل نفس
ذائقة الموت فانها لا تعلم ان ابعد من ذلك ولا ادوا انجع منه ولذلك قال المويد بالكلمة
صلي الله عليه وسلم اكثروا ذكر هادم اللذات فانه ما ذكره احد في ضيق الا وسعه
ولا في سعة الا ضيقها هذا اذا كان عدم اقلاع النفس عن المعصية استلذاذا
وكسلا واما اذا كان ياسا وقنوطا استعظاما من الذنب فهذا مقت من الله
وضم ذنب الي اخر فتداركه اقلاعها عنه بان تتلو عليها الايات الدالة علي سعة رحمته

تعالى مثل قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والحديث الذي رواه مسلم والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولأتى بقوم اخرين يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم قال وهي الندم اقول لما ذكر التوبة اراد شرح حقيقتها والمشهور ان اركان التوبة ثلاثة الاقلاع عن الذنب في الحال والندم على الماضي من المعاصي والعزم على عدم العود في الاستقبال قال المصنف هي الندم ثم قال ولا يحصل الا بالاقلاع في الحال والعزم على عدم العود وكانه اشار الى ان الركن الاعظم منها هو الندم فانه يستلزم عرفا الاقلاع في الحال وعدم العود في الاستقبال ولذا ادعاها بالندم كثير من المشايخ واما تدارك ما يمكن تداركه فليس من اركان التوبة بل من شروطها عند بعض قال ــــــ الامام في الشامل ان لم يرد التايب المظلمة فقد صحت توبته ورد المظلمة فرض اخر وجب عليه لكن ذكر الامام الغزالي ان الذنب ان كان بينه وبين الله تعالى فالتوبة تمحوه ان شاء الله تعالى وان كان بينه وبين العباد وامكن الاستحلال منه فلا بد منه اما بالاداء او بالاستحلال والا فليستغفر لصاحب الحق ويسقط هذا الشرط واذا تاب عن ذنب وعاد اليه ثم تاب عنه ثانيا فتوبته صحيحة ولو عاد الى الذنب في يوم مائة مرة وكذا تصح التوبة عن بعض الذنوب مع الاصرار على بعض اخر وعن الصغاير والكباير اجماعا وعن الصغاير وان لم تقترن باجتناب الكباير الا ان المذنب ربما لا يعيش الى وجود الكفر قال وان سلك اقول ما وزن بالشرع فان كان مامورا به او منهيا عنه فقد تقدم حكمه وان كان مشكوكا فيه بان كان له شايبة من كل واحد فان نظر الى الفتوى فالاصل الحل وان نظر الى التقوى فالواجب الاجتناب احتياطا او حذرا من الوقوع في الحرام ولذا قال صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك كطين الشارع وثياب ملابس النجاسة الاصل فيهما عدم النجاسة والتقوى تقتضي الاجتناب وما حكاه عن الجويني من ان المتوضي اذا شك في الغسلات هل هي الرابعة او الثالثة يترك الغسلة مدركه ان ترك السنة اهون من ارتكاب البدعة ومدرك الجمهور ان ذلك اذا تحققت البدعة وهنا لم يتحقق ولهذا لو شك اصلى ثلاثا ام اربعا فانه ياتي بركعة اخرى وما وقع في بعض الشروح باتي بركعتين سهو ظاهر قال وكل واقع بقدر الله اقول قد تقدم ان الامور كاينة بارادة الله وقدرته والعبد له الكسب وليس له الايجاد بل هو شان الرب تعالى وتقدس والخلاف هنا مع الجبرية والقدرية اما الجبرية فانهم جعلوا العبد مجبورا محضا لا تاثير لقدرته لا لكسب ولا لايجاد وهذا باطل باول الفكر اذ لا شك في ان حركة المرتعش تباين حركة المختار ويدرك ذلك الصبيان والبله والقدرية على ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم وارادتهم ايجادا لا صنع للرب فيها غير الاقدار والتمكين ومذهب اهل الحق التوسط

ببين

بين الافراط والتفريط وهو ان الايجاد من الله والكسب من العبد وعليه يعاقب ويثاب والمسئلة مذكورة في المطولات على وجه ابسط من هذا قوله ومنهم الصحيح ان القدرة لا تصلح للضدين لما تقرر ان المحل تتعلق قدرته ايجادا وان قدرة العبد انما تتعلق بالفعل كسبا فهي لا توجد الا عند المباشرة لانها عرض لا يبقى زمانين وهذا معنى قول الاشعري ان الاستطاعة مع الفعل واذا كانت القدرة مصاحبة مع الفعل فقد صح انها لا تصلح الا لاحد الضدين وقد سبق ان الاستطاعة تطلق على سلامة الالات والاسباب ايضا عند الاشعري وانما قال الصحيح لان مذهب بعض اهل السنة ان القدرة صالحة للضدين على سبيل البدل ولكن لا يستقيم على اصل الشيخ ان الاستطاعة مع الفعل والعجز مقابل للقدرة اتفاقا وانما الخلاف في ان التقابل بينهما بالتضاد فكل منهما صفة وجودية والفلاسفة على ان التقابل بينهما بالعدم والملكة وفق الامام ولا يخفى ان تفريع المصنف عدم صلاحية القدرة للضدين على كون الاستطاعة مع الفعل قال ورجح قوم التوكل اقول قد اختلف في ان التوكل والتفويض افضل ام مباشرة اسباب الرزق بالتجارة وساير الصنايع فذهب الى كل مذهب منهما ذاهبون وفصل اخرون بان هذا يختلف باختلاف الناس فان كان السالك ممن لا يرى تعسير اسباب الرزق شاقا عليه ولا يمنعه ذلك من القيام بطاعته على الوجه المذكور الابلغ فالتجرد للعبادة افضل وان كان يرى ذلك شاغلا سببه بحيث يكون جسده في العبادة ونفسه سايرة في الافاق وملتفتة الى اللذات جامحة فالافضل في حقه تعاطي الاسباب وبه جمع بين الاحاديث الواردة في باب التوكل والحث على طلب الحلال وفي صحيح البخاري ان داود عليه السلام كان ياكل من كسب يده والتوكل لا ينافي الكسب فان الكاسب ايضا متوكل على الله في حصول المطلوب غايته انه يباشر المقدمات ونقل عن شيخ الطايفة الجنيد ليس التوكل ترك الكسب انما التوكل سكون القلب الى الموعود من الله وقال بعضهم الكسب ظاهرا والتوكل باطنا واصل هذا ما روي ان رجلا قال ارسل ناقتي يا رسول الله واتوكل قال لا اعقلها وتوكل وكان سيد الرسل وهادي السبل قدوة المتوكلين ظاهرين الدرعين يوم احد وقد تحرر من هذا ان المختار غير ما اشار اليه المصنف من انه يختلف باختلاف الناس لان الاكتساب اذا لم ينافي التوكل فالافضل في حق الكل مباشرة الاسباب مع التوكل على الله وكيف يوازي الجلوس في المساجد وانتظار ما ياتي به احد اليه من البر والصدقات التي هي اوساخ الناس الانفاق في سبيل الله واطعام الجايع وستر العورة وفك الرقاب قال تعالى في مقام الذم على التكاسل عن سلوك طريق السعادة فك رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة ويتفرع على ما قلنا ما نوعه المصنف على

على مذهب التفصيل من ان ارادة التجريد مع داعية الاسباب شهوة خفية لانه
اذا كان بالظاهر متجردا في الخلوة للعباده وقلبه في الاسواق وانواع المعاش
فتجريده غير معتمد به فذلك شهوة خفية لانها باطنة لا يطلع عليها غيره تعالى
وكذلك سلوك الاسباب الموصلة الى انواع البر والصدقات ومع ذلك يطلب الانسان
ترك ذلك والانقطاع الى نوافل الطاعات انحطاط عن الذروة الى الحضيض يرشدك
الى هذا الحديث المتفق عليه اليد العليا خير من اليد السفلى وفي بعض الروايات
الصحيحة ان العليا هي المنفقة ثم قل لي اعثمان بن عفان افضل اذ جهز جيش العسرة
ام ابو هريرة واصحاب الصفه ومن نظر بنور التوفيق علم الاشيا على ما هي عليه واعلم
ان هذا الذي ذكرناه انما هو افضل فيمن اعطي قوة الجمع بينهما ومن كان ضعيفا لا يقدر
على الجمع فاذا دخل في تحصيل الاسباب فاته القيام بالعبادات وان اشتغل بها
وترك الاسباب وله نفس قانعة مطمئنة وتلذذ بالغذا الروحاني في الخلوة وتسر
من صفو ذكر الله ما ارواه عن شرب مكدرات الدنيا فذلك من الواجب عليه
لزوم الخلوة وعدم مخالطة الاسباب فشان الشيطان مع هذا ان يوسوس اليه
ويقول انت قاعد تنتظر من اين ياتيك لقمة تسد بها حرق جوعك اين انت من كسب
الحلال الذي كان شان الانبيا والصديقين اما لك اسوة بابي بكر الصديق وعمر بن
الخطاب واشراف الصحابة لو خرجت وسعيت في تحصيل حلال تناولت بعضه وتصدقت
ببعضه كان خيرا لك من عبادة سنين وقصده افساد وقته وابطال ما هو عليه
والصد ذلك مع من يقوم بغرا يضه وبعض سننه وينفق على عياله ويحتمل المشاق
والتعب ويكف عن مذلة السوال وهو ماش على طريقه ويسطو فيا تيه ويقول ما
هذا التعب الذي انت فيه الم تصدق قول الله وقول رسوله في كم اية وكم حديث
ان الله ضمن لعباده الرزق وقد جف القلم بما قدر لك لا يزيد ولا ينقص فيا ايها المسكين
لم لا تنقطع الى ذكر الله تعالى وعبادته وقد بقي لك من العمر ايام مرسلا في فيها ما اسلفت
من السيئات وقصده بهذا الوسواس ايقاع ذلك الماشي على الاستقامة في اودية
الانكار واذا انقطع ودخل الخلوة جا من طريق اخر وقال له جربت بينك بيدك
وربما كان لك بقية من العمر والى متى يكون حالك هكذا في الفقر ولا يجوز لك الرجو
فانه عار عليك تصير محلة للناس يقولون عليهم يقدر على متاعب الرياضة فلم يزل
يضيع عليه وقته ويكدر عليه حاله لا من هولا ولا من هولا فالموفق من نظر في
احواله واقتعدها ساعة فساعة لئلا يفسد عليه وقته ويدابغاته بان مراد
الله لا يتخلف وانه وان علم ذلك كله لا يصونه عن مكابدة الا عنايته تعالى
ونحن نسال الله تعالى الاعانة والتوفيق في الامور كلها ونعوذ به من
شرور انفسنا وسيات اعمالنا انه ولي الاعانة والتوفيق هذا اخر ما قصدنا شرحه

من

من كتاب جمع الجوامع وقد وفق الله الكريم بمنه ختمه يوم الخميس الثاني من
رجب الفرد سنة احدي وستين وثمانمائة تجاه باب الجنة في المسجد
الاقصى ونسال الله تعالى ان يجعل خاتمتنا اجنته محمد واله وصحبه وسلم تسليما
كثيرا والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم
تسليما كثيرا وكتبت هذه النسخه من نسخه كتبت من اخر عليها خط المولف
بالمقابلة من اولها الي اخرها وكان الفراغ من كتب هذه النسخه
في الخامس والعشرين من شهر رمضان الخير عام ثمان وستين وثمانمايه
احسن الله عاقبتها بخير وعاملنا بلطفه وحسن تدبيره وجعلنا من الكاملين

في الفردوس مع القانعين بشعاير دينه
الناظرين الي جماله الفايزين
بلذيذ خطابه وجواره
بجاه محمد حبيبه
واله
والحمد لله
والصلاة
على
انبيايه

[illegible]

وان ترى عيبا فسدد ما ترى
لم يخل منه سوى خير الورى

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بابن الصدور عفى عنه
وكفى عبده